SAÇAK

Politik Toplum ve Sivil Toplum

1961'den 1983'e Grev Hakkı

Laik Kültüre İlk Adım: Şinasi

Oppenheimer'in "Devlet"i

Sayı: 8 EYLÜL 1984 250 Lira

SAÇAK

Aylık Dergi, Eylül 1984
Sayı: 8

Sahibi:
KÂMİL ARSLANTÜRKOĞLU

Yazışleri Müdürü:
İLHAN KIRIT

Yönetim Yeri:
Babıâli Cad. Pak Han
No.: 16/401
Cağaloğlu/İstanbul

Yazışma Adresi:
İLHAN KIRIT
P.K. 574 Sirkeci-İstanbul

Posta Çeki No.:
KÂMİL ARSLANTÜRKOĞLU
149322

Abone Koşulları:

1 Yıllık	2500
6 Aylık	1250
Yurtdışı	$ 15

İlanlar:

Arka Kapak Renkli	50000
İç Kapak	40000
İç Sayfalar	30000

Dizgi: Sistem Foto Dizgi
Tel.: 523 82 82

Kapak Baskı: Matbaa 70

Baskı: Doyuran Matbaası

Dağıtım:
İstanbul-Başak
Ankara-Adaş
İzmir-Çağdaş

İÇİNDEKİLER

Okurlarla 2

Mektuplar 3

Emre Adıgüzel
Politik Toplum ve Sivil Toplum 5

M. Şehmus Güzel
1961'den 1983'e Grev Hakkı
Nereden Nereye? 20

Salih Ural
Laik Kültüre İlk Adım: Şinasi 29

YAYIN DÜNYASI

E. Adıgüzel
Oppenheimer'in "Devlet"i 50

Tartışma 54

Basından Seçmeler 58

Geçen Ay 62

Okurlarla

*Okuyucularımızdan, **Saçak**'ın güncel olmadığı, yaşanan olayların dışında kaldığı şeklinde eleştiriler alıyoruz. Bu doğru mudur? **Saçak**, güncel gelişmelerin dışında mıdır, yoksa tam içinde midir? Bu, biraz da güncellikten ne anladığımıza bağlı.*

Son yıllarda yaşadığımız toplumsal durgunluk, en önemli etkilerini düşünce alanında gösteriyor. Gericilik, bu durgunluk koşullarından yararlanarak atılıma geçmiştir. Her türlü yeniliğin düşmanı olan bu güç, siyasal planda elde ettiği avantajla, 150 yıllık mücadele birikimine bağlı olarak olgunlaşan ve toplumumuzda kalıcı etkiler yapan ilerici ve laik düşünceyi yıkmayı hedef almıştır. Sağa kayış içinde, solda da sağcılaşma eğilimleri göze çarpmaktadır. Bazı solcu aydınlar arasında sağa eğilim moda haline gelmiştir. Bu eğilimler, ileri teorinin reddini, toplumcu değerlerin yadsınmasını, evrensel planda devrimciliğin ve tarihi materyalizmin terkini getiriyor. Kısacası bugün yapılan, toplumsal planda yaşanan durgunluğun sürekli hale getirilmek istenmesi ve bunun teorileştirilmesidir.

Son yılların deneyi bir gerçeği yeniden ispat etmiştir. Toplumda ileriyle geri, sağla sol arasındaki kapışma sistemli bir şekilde ifadesini düşünce planında bulmaktadır. Her toplumsal güç kendi ideolojisiyle siyaset sahnesine çıkar. İslamcılık da bir ideolojidir, Osmanlıcılık da bir ideolojidir, Turancılık da, Laiklik de, Cumhuriyetçilik de bir ideolojidir, toplumculuk da bir ideolojidir. Bir toplumsal gücün etkili olmasının ve kalıcı izler bırakabilmesinin en önemli göstergelerinden biri, düşünce planındaki varlığı ve üstünlüğüdür. Bu gerçek nedeniyledir ki, bugün gericilik ve onun peşine takılmış sol içindeki sağ, kendisi için elverişli koşullarda ideolojik planda bir bastırma ve tam hakimiyet kurma çabası içindedir. Bu hakimiyet mücadelesi toplumun bütün alanlarında ve her anında gözlenebiliyor. Günlük basından, haftalık dergilere, Televizyondan Radyoya, aylık dergilerden yayınevlerine, hükümetlerin kültür politikalarından İslam belediyelerinin toplantılarına kadar görülen, okunan, seyredilen ve yaşanan bu değil midir?

*Neyin güncel olduğu sorusuna bu açıdan bakılmalı ve **Saçak**'ın izlediği çizginin güncel olup olmadığına karar verirken bu olgu dikkate alınmalıdır. Evet, **Saçak** tarih sorunlarına önem vermektedir. Ama sanılmasın ki, **Saçak** tarihin küflü sayfaları arasına gömülmüştür. Aslında tarih üzerine yapılan tartışmaların hepsi toplumumuzun bugünkü hayatını ve daha önemlisi geleceğini yakından ilgilendirmektedir.*

Şunu da belirtelim ki,bu sorunları yeniden gündeme getiren biz değiliz,tarihin çözüme bağladığı sorunlar bir kere daha hesaplaşma konusu yapılmaktadır. Dolayısıyla düşünce ve tarih konularını mı yoksa başka konuları mı ele alalım diye bir seçim yapmak söz konusu değildir. Burada karar verilmesi gereken sorun şudur: Ya bu cereyana karşı çıkacağız, ya da onun karşısında sessiz kalacağız.

SAÇAK

Dört Örnek Bir Gerçek

Aşağıda yazacağım dört örnek, şu anda Türkiye'de yaşayan ve aydın, ilerici, demokrat ve yurtsever veyahut genelde Türk halkının demokrasi ve özgürlük talepleri ile yakından ilgilenen herkes için acil meselenin, güçlü bir rüzgar halinde esen sağ ve liberal düşünce olduğu ve bu rüzgarın altedilememesi halinde hiçbir doğru ve kalıcı çözüm yolunun belirlenemeyeceğini göstermesi bakımından ilginçtir:

Derginizde yayınlanan mektubunda Ragıp Duran şöyle diyor:

"En önemli şey.. Tutuklanmış ve tutuklu kalmaya gönüllü bilinç ve fikirleri özgürlüğe kavuşturmak bence."

1. Ben burada Ragıp Duran'ın tutuklu bilincini özgürlüğe kavuşturmak için ta Paris'e kadar gittiğini bilmiyordum. Bunu geçelim.

2. Geçen ay yapılan İslam Belediyeleri Toplantılarında laik bir ülke başkentinde (Ankara) Tahran Belediye Başkanı, toplantının "İslami usüllere göre yapılmasını ve toplantıdaki kadınların tesettürlü (kapalı) giyinmesini" önerdi ve söz konusu önerinin hedef aldığı ülke (Türkiye) ve laiklik ilkesinin geçerli olduğu aynı ülkenin (yani Türkiye) yetkilileri ses çıkarmadıkları gibi bunları kabul ettiler, toplantının açılışının Kuran okunarak ve Besmeleyle başlaması da cabası.

3. Attila İlhan, Milliyet'teki makalelerinden birinde Batı kamuoyunda en sevilmeyen ilk altı uluslararası önderden üçünün (Humeyni ve Kaddafi gibi) Müslüman ve Doğu ülkelerinden olması gerçeğine kızarak, bunun nedenini, Batı'nın Haçlı Seferlerinden bu yana Müslüman ve Doğu halklarına duyduğu özel kin ve düşmanlığa (herhalde Hristiyanlıktan gelen bir çeşit düşmanlık olacak) bağlayarak, Ortaçağ düşüncesinden bir türlü sıyrılamadığını göstermiş oluyor.

4. Mümtaz Soysal ise şöyle yazıyor: "Dünya'da Türkün defterini dürmek isteyen çok insan bulunduğu eskidenberi bilinir. Haçlı Seferleri'nden kalma bir tutkudur bu. Nedense, Orta-Asya Bozkırında uslu uslu oturacağına, sürekli Batı'ya akan, hep başka uygarlıklardan bir şeyler kapan, kaptıklarını kendi mayasıyla birleştirip kabından taşan ve hızla üreyen bir toplum herkesin kafasını kurcalamıştır. Türk'ü geldiği yere yollamak sözü, yalnız Ortaçağ papalarına ve Ondokuzuncu yüzyıl Gladstone'larının ağzında kalan bir söz değildir. Yirminci Yüzyıl Avrupasında da Atina'dan Bonn'a kadar aynı nakarat var." (Milliyet 4 Ağustos 1984)

Yukarıdaki örneklerin tümü, ya liberalizme ve sağ düşünceye teslimiyeti öneren veya esas tehlikenin nereden geldiği konusunda bulanıklık yaratan ve günlük hayatın dayattığı düşünce türleridir. Bu yüzden **Saçak** düşünsel sorunlara ağırlık vermekte daha bir haklıdır.

Serhat Eren
İstanbul

Okuyucularımıza Duyuru

Okuyucularımızın dergimize gönderdikleri mektupların aşağı yukarı hepsini sırasıyla yayınlıyoruz. Ancak son zamanlarda bazı okuyucularımızdan mektuplarının kısaltıldığı, ya da belli bölümlerinin yayınlanıp diğer bölümlerinin yayınlanmadığı yönünde şikayetler almaktayız. Dergimiz, okuyucularımızın görüş ve fikirlerini yayınlamaya büyük önem vermektedir. Ancak gelen mektupları hiç kısaltmadan ya da bütün bölümleriyle yayınlayacak olursak sizler de teslim edersiniz ki, o zaman derginin yarısından çoğu okuyucu mektuplarıyla kaplanır ve sanırız buna herkesten çok siz okuyucularımız itiraz edersiniz. Bu bakımdan, Yazı İşleri, gelen mektupları kısmen kısaltmakta, kısmen tekrar niteliğinde olan ya da nispeten daha az önemli olan kısımları çıkartarak yayınlamaktadır. Mektuplarının kısaltılmadan yayınlanmasını isteyen okurlarımızda yazı ve mektuplarını geniş aralıkla yazılmış bir daktilo sayfasını geçmeyecek şekilde yollamalarını rica ederiz.

SAÇAK

Fanatizmin En Zeliline Düşüyorsunuz

"Onlar Allah'ın nurunu ağızlarıyla söndürmek istiyorlar; kafirler istemese de Allah, nurunu yayacaktır."

Sayın **Saçak** dergisi yazıişleri sorumlusu; derginizin 6. sayısında Ali Bulaç'ın **Yeni Gündem**'deki yazısını eleştirmeniz dolayısıyle bir kaç söz söylemek istiyorum:

Fanatizmin put haline getirilmiş bir takım önyargıların tartışmasız kabülü olduğunu bir çok kimseden daha iyi bilmekte(!)siniz; buna rağmen fanatizmin en zeliline düşmeniz çok anlamlı ve düşündürücüdür. Sizler de takdir edersiniz ki, bir kişiyi eleştirmek için onu tanımak, ne düşündüğünü

bilmek gereklidir. Aksi halde yapılan eleştiri eleştirmenin gülünç duruma düşmesinden başka bir şeyi getirmez.

Ağızlarınız ve kalemleriniz gereğinde okumaktan, darkafalı olmamaktan, açık olmaktan çokça söz eder, özgürlük, bağımsızlık gibi kavramları papağana taş çıkartacak derecede geveliyorsunuz da. Ne ki, bunlardan nasibinizi almadığınız her halinizden belli.

Ali Bulaç'ın Müslüman (=İslamcı) bir aydın olduğunu bilmemek için fanatizmin hangi kertesinde olduğunuzu varın siz anlayın. Hadi onu bilmiyordunuz, okuduğunuzdan bir şeyde mi anlayamıyorsunuz? Kargaları güldürecek derecedeki mizahî konumunuz sizi, onun Müslüman bir aydın olduğunu apaçık gösteren bir cümleyi almaya zorlamış ve onu Marxist bir yazar gibi eleştirmeye götürmüştür.

Üstelik sizler, 4. sayınızda İslamı konu da edinmiştiniz. Ne çok şey biliyormuşsunuz da haberimiz yokmuş. Kuzum, Ali Bulaç'ın Müslüman mı Marxistmi olduğunu bilmeden hangi yetkiyle İslam hakkında konuşabiliyorsunuz. Ha, takviminiz yoksa ben tarihi size söyleyeyim: Yıl 1940'lar değil, Temmuz 1984 köprünün altından çok sular aktı. Hayır siz utanmamızın nedeni olan üretim araç ve ilişkileri daha o sürece girmedi diyorsanız benim de diyecek bir şeyim kalmaz.

Öncelikle, bir şey hakkında konuşabilmek için onu öğrenmek, bilmek, araştırmak gerektiğini idrak etmeniz lazım. Antik çağdan kalma beyinleri konuşturarak bu işler halledilemez. Sabah oldu, yoksa siz mağaradamısınız?

Fanatizme kapılmayacak yarınlara...

Ahmet Yeprem

Eleştirilerim Var

Derginizde çıkan yazılar hangi aydınlara hitap ediyor? Tüm aydınlara mı yoksa sadece Babıali çevresine mi? Tabii ki tüm aydınlara değil. O halde bir araştırma yapmanızı öneririm. Okurlarınızın yüzde kaçı derginizi tümüyle ve zevkle okuyor.

Dergi genelde bir eleştiri niteliği taşıyor. Yoksa bu dergi salt bir eleştiri özüne mi sahip, yeni düşünceler ileri sürülmemesinin sebebi nedir? Alternatif niteliğinde yazı yazılmıyor. Bugün salt Babıali değil, tüm aydınlar, işçi, memur, esnaf, köylü huzursuz bir arayış içinde. İnsanlığı mutsuz kılan temel faktör nedir? Derginizde bu soruya yanıt olabilecek yazılar yayınlanmalıdır...

Derginizin bir önceki sayısında Halil Berktay'la Korkut Boratav'ın karşılıklı diyaloğu bu yönde atılmış önemli bir adım oldu. Son sayınızdaki Samir Amin'in yazısı da öyle.

Sosyalizm sorunları üzerine çıkan yazılarda "nasıl olmalı?" sorusuna yanıt getirilmiyor. Diğer konularda olduğu gibi bunda da sadece eleştiri niteliğinde olan yazınızın yararı ne derece olabilir?

Üçüncü değineceğim nokta ayrı bir içerik taşıyor. 6. sayınızda üzerinde durduğunuz "Küçük Ağa Neyin Romanıdır?" yazısı... Bu yazı ilk bakışta TRT'deki filmin eleştirisi izlenimini uyandırıyor. Ben TV yayını olarak "Küçük Ağa"yı çok olumlu buldum. Ancak romanını da Osmanlı toplum yapısını savunan özü ile hiç olumlu bulmamıştım. Siz yazınızda bu dizinin hiç bir olumlu yanına değinmiyorsunuz. Sadece romanını haklı olarak eleştiriyorsunuz. Bence önce dizinin olumlu yanı üzerinde durulmalı, ondan sonra roman değerlendirilmeli ve son olarak romanın neden böyle tüm gerçek yanlarıyla değil de kısıtlanarak filme alındığı üzerinde durulmalıydı. Amaç olumlu bir yayın mı, yoksa bunu arac olarak kullanıp halkı roman özün de etkilemek mi?

Yukarıda açıkladığım konularda derginizin farklı farklı görüşleri sergilemesini yararlı görüyorum. Sadece bir tek kalıplaşmış düşünceyi açıklamak okurlarınız için nedereceyararlı olur sizce? Herkes bir arayış içinde. Bu arayış ayrı ayrı düşüncelerle daha olumlu bir sonuca gidebilir kanısındayım.

Ziya Çağlı
İstanbul

Güncel Sorunlar İşlenmeli

Derginin 1. sayısında sözü edilen "Kadın Sorunu Tartışmasının" (bir kaç yazı dışında) gerçekleştirildiği kanısında değilim. Aynı şekilde ilk sayıda sözü edilen çeviri metinlere, 2. sayıda "Doğu Avrupa Sorunları" başlığı altında yayınlanan derleme yazılar dışında rastlanamaması önemli bir eksiklik.

Öte yandan sendikalarla ilgili yazı ve K.Boratav'la söyleşi türünden yazı ve röportajların çok yerinde olduğunu söylemeliyim.

Ayrıca, dünyadaki demokrasi ve bağımsızlık mücadeleleri, sıcak ve soğuk savaşlar, emperyalist ülkelerin politikaları da ele alınacak konular arasında düşünülmelidir.

M. Serhat Özyar
İzmir

Politik Toplum ve Sivil Toplum

Emre Adıgüzel

"Gün akşamlıdır devletlim."
Evliya Çelebi

Tanrının ve şeytanın ülkesi

Burjuvazi için, feodal devlet "şeytanın ülkesi" (civitas diaboli) idi, burjuva toplumu ise "tanrının ülkesi" (civitas dei). İşçi sınıfı, Avrupa'da kendisi için tarih sahnesine çıkınca, burjuva devletini "şeytanın ülkesi" olarak gördü. "Tanrının ülkesi" ise, ona göre kendi kuracağı "toplum" idi[1].

Politik toplum ve sivil toplum: Son zamanlarda ülkemizde de çok anılan bir ayrım. Ama hangi "politik toplum" ve hangi "sivil toplum", orası belli değil! Daha doğrusu, bu kavramlara içerik kazandıracak, bir anlamda can verecek olan bu "hangi" sorusunun cevabı özellikle belirsiz bırakılıyor. Tarihin üstünde soyut bir "politik toplum" ve gene soyut bir "sivil toplum"!

"Sivil toplumcu"larımıza göre, tarihi rol ve sınıfsal karakterlerine bakılmaksızın, bütün devletler "şeytanın ülkesi"dir; filizlenen ya da çürüyen farketmez, "sivil toplum" ise her yerde ve her zaman "tanrının ülkesi". Tarih boyunca, politik toplumda ve merkezde zebaniler ateş yakar; Sivil toplumdan ve merkezkaçtan ise melekler kanatlanır. Ve hele o devlet Jakobenlerin devleti ve o merkeziyetçilik Jakobenlerin merkeziyetçiliği ise! Tarih gemisi, sonsuz barış ve sessizlik denizinde kendiliğinden evrilerek yol alırken, o cinler tayfası değil midir, dümeni fetheden ve o sonsuz huzuru bozan! "Politik toplum" yukarısıdır, "sivil toplum" aşağısıdır. Onlar ki, bırakmazlar "sivil toplum" kendi bildiği gibi evrile evrile değişsin, "politik toplum"dan aşağı doğru müdahale ederler, "aşağıdan" gelişmeye, yani evrime izin vermezler.

Şu ecinniler, tarih sahnesine çıkıp rollerini oynadıklarına göre, onlardan böyle yakınmanın ideolojik (sınıfsal) bir anlamı olsa bile, bilimsel bir anlamı yoktur. Çünkü biz, bu "tepeden inmeciler"i ne kadar eleştirsek de, onlar Cromwell, Robespierre, Sun Yatsen ya da Atatürk suretinde zuhur edip yükselen sosyal güçlerin başına geçerek gene de rollerini oynamaktadırlar. Biz ne kadar özlemini çeksek de politik aracın henüz icat olmadığı "Tanrının saltanatı" çağı uzak geçmişlerde kalmıştır; birkaç bin yıldır politik toplumun saltanatı sürmektedir. Tarihin derinliklerinden gelen politik toplum, Oppenheimer'in benzetmesiyle, bir ırmak gibi "ufkun dumanları arasında kaybolana kadar, bilinmezliğe, henüz keşfolunamayana ve kendinin keşfedemeyeceği yerlere doğru" akıp gitmektedir [2].

Toplumun akışıyla devletin akışı, zaman ve mekana göre, bazen birbirine karşıt yöndedir ama bazen de aynı yönde.

Türkiye'de, 1960 sonrasında devletçiliğin çeşmelerinden çok sular içen "sol", bir zaman devleti gerçekten "tanrının ülkesi" olarak gördü. Devletçi saplantılar ve devletçi tabular az yay-

1 Franz Oppenheimer, **Devlet**, (Çev.: Alâeddin Şenel - Yavuz Sabuncu, Kaynak Yayınları, Mart 1984), s. 27.

2 Oppenheimer, s. 197 (Türkçe çeviri hatalı olduğu için yeniden çevrildi.)

gın değildi. Toplumun, politik toplumdan aşağıya doğru zorlanarak kolayca değiştirileceği inancı sola hakimdi. Siyasi iktidarın kilit sorun olduğu gerçeği, sosyo-ekonomik ilişkilerin olgunluğunu bir kenara iten iradecilik düzeyine çıkarılarak abartılmıştı. Bugün ise, buna zıt görünen başka bir metafiziğin rüzgarı esiyor: Devleti tüm tarih boyunca, dünü ve yarınıyla "şeytanın ülkesi" ilan etmek. Bunun doğal sonucu, "şeytanın ülkesini" bugün ellerinde tutanlara ebediyen terketmek. Başka deyişle siyasi iktidarın kilit sorun olduğunu reddetmek ve bir tür politika düşmanlığı.

Şu ölümlü dünyaya göz açan devletin (politik toplumun) de, doğumundan bu yana bilimsel sayılmayacak bir deyişle "iyi-kötü" zamanları olmuştur. Tarihin gelişmesine "tanrının" marifeti, tarihe karşı koymaya "şeytanın" cürmü diyecek olursak, devlet denilen ırmak da, topluma kimi zaman tanrının, kimi zaman da şeytanın ülkesinden geçerek gelmektedir. Bugüne kadar değişmez olan, insanlığın ilerlemesi karşısında devletin değişmez bir rolünün olmadığıdır. Tanrının ya da şeytanın rolü: Bunu, devletin belli bir tarihi andaki somut konumu belirlemektedir.

Devletin doğuşuyla atılan adım

Devletin doğuşu, toplumların barbarlıktan uygarlığa attığı adıma denk düşer. Bu ilk büyük adım, yağmanın yerini, belli bağımlılık ilişkilerine dayanan sömürünün almasıdır. Böylece diz çöktürenler diz çökenleri artık öldürmemekte, hukukla düzenlenen bir sömürüye bağlamaktadır. Devletin doğuşu, artı ürüne el koymanın, yeni özel mülkiyet ilişkileri aracılığıyla "uygarlaşma"sını ifade eder. Ünlü devlet teorisyeni Oppenheimer, yağma yapan çoban kabilesini, "arı kovanını soyayım derken mahveden ayı"ya benzetir. Devletin keşfi, boyun eğdirenlerin, "ayı" olmaktan "arıcı" aşamasına geçişleriyle birlikte gerçekleşmiştir. Artık balı üreten arılara "kışı geçirmelerine yetecek kadar" bal bırakılmaktadır [3]. Böylece insanlar arasında sömürü ve bağımlılık ilişkileri doğmuştur. Ama aynı zamanda, uygarlık, hukuk ve devlet de dünyaya gelmiştir.

Efendiler için çalışmayı örgütleyen ve bir hukuki düzene sokan devlet, böylece uygarlığın doğuşunun siyasal aracı da olmaktadır. Politik toplumun oluşması, ekonomik araçlarla üretilenlere politik araçlarla el konması anlamına gelmektedir. Ancak bu aynı zamanda insanlık açısından büyük br devrimdir: "Aile birlikleriyle karşılaştırıldığında, kuşkusuz devlet, birbirlerine daha sıkı bağlanmış, doğayı fethetme, yani denetim altına alma ve düşmanlara karşı kendilerini koruma yeteneklerini daha yüksek olan bir insan kitlesini temsil ettiği için, çok daha yüksek bir türdür. Devlet, insanların yarı oyun olarak yaptıkları işleri, sıkı bir metodlu çalışmaya dönüştürür ve böylece daha doğmamış sayısız kuşağı, görülmemiş derecede büyük sıkıntılar altına sokmuş olur. Kan akrabalığına dayanan özgür topluluğun altın çağının yerini, devletin ve egemenliğin demir pençeli çağı aldığı için, bu andan başlayarak kuşaklar ekmeklerini, alınlarının teriyle yoğurarak, zahmetle yemek zorunda kalacaklardır. Ama devlet, gerçek anlamıyla çalışmayı keşfederek, dünyada, etnik ilişkilerin çok daha yüksek bir düzeyinde, herkesin mutlu olabileceği bir altın çağı getirebilecek tek gücü [insan emeği] harekete geçmiş olur "[4].

Devletin yaratıcılığı teorisinin anavatanındaki tartışma

Devlet ve toplum arasındaki ilişki eski bir tartışmadır. "Batı Avrupa'da toplum devleti kurdu, oysa Türklerde devlet toplumu kurdu" teziyle bu renkli tartışma ülkemiz düşünce hayatına da ithal edilmiştir [5]. İthal edilmiştir diyoruz, çünkü bu tez geçen yüzyılda Rus toplum ve devletiyle ilgili olarak ileri sürülmüştü. Bu tezin Rusya'daki yetiştirilme sürecini özetlemek, Türk toplumuna fidelenmesini tartışmaya yararlı olacaktır.

Rus toplumunun varlığını "devlete borçlu" olduğu görüşü, ilkönce burjuva tarihçileri ve kamu hukukçuları tarafından ortaya atıldı. Daha sonra aynı görüş, liberal ve devrimci siyasetçiler arasında yankı buldu. Kavelin, Klyuscevski, Solovyev gibi burjuva tarih yazıcıları ve Cicerin gibi kamu hukukçuları, Rus tarihinde politik olanın ve devletin önceliği üzerinde durdular. Onlara göre, Batı Avrupa'da ekonomik ilerleme devletin değişimlerini belirledi; Rusya'da ise tersine devlet ekonomik gelişmeyi yönlendirdi [6].

3 Oppenheimer, s. 75-76.

4 Oppenheimer, s. 90.

5 Kanımızca AÜT ekolünün Türk tarihi hakkındaki bütünsel tahlilleri en veciz böyle özetlenebilir. **A. Savaş Akat** da bu formülü kullanıyor (**Alternatif Büyüme Stratejisi**, İletişim Yayınları, İstanbul 1983, s. 15). Ancak Akat'ın "toplumu kurmak"tan, "devletin insan topluluğunu oluşturması"nı anlamasını kavrayabilmiş değiliz. Çünkü, "toplumu kurmak" **belli** bir **toplumsal formasyonu** kurmaktır; başka deyişle sosyo-ekonomik ve ideolojik - siyasal - hukuki ilişkileri oluşturmaktır.

6 Bernd Rabehl, "Die Kontroverse innerhalb des Russischen Marxismus über die asiatischen und westlich kapitalischen Ursprünge der Gesellschaft, des Kapitalismus und des zaristischen Staates in Russland"; Karl Marx **Die Geschichte der Geheimdiplomatie des 18. Jahrhunderts**, (Verlag Olle - Wolter, Berlin, 1977) içinde, s. 140.

Rus liberallerinin (Anayasacı Demokrat) liderlerinden Milyukov, 1898'de şöyle diyordu:

"...Batıda toplumsal örgütlenme devlet biçimini belirlerken, bizde devlet toplumsal örgütlenme üzerinde muazzam bir etki yaptı. Avrupa'da devlet, söz yerindeyse, alttan başlayıp üst katlara kadar içerden, organik olarak inşa edildi. ...**Bizde [Rusya'da] tarihi gelişme zıt yönde oldu: Yukardan aşağı doğru.** ...Özel kişilerin ve toplumsal grupların özel hak ve ayrıcalıklarıyla mücadele etmesinin gereksizliğinin de ötesinde, bizzat Rus devleti, bu toplumsal grupları yaratmak ve onlardan kendi özel amaçları için yararlanmak üzere faaliyete teşvik etmek zorundaydı "[7].

"Toplum biçimlerinin varlıklarını devlete borçlu olduklarını" savunan devrimciler de bulunuyordu. Devlet, kendine göre toplumsal sınıfları yaratmıştı ve bütün toplumsal gelişmeye yön vermişti. Çalışan sınıfların ezilmesinin ve sömürülmesinin esas kaynağı devletti. Bu tezler, Moskova Prensliği dönemi öncesi Rusyasındaki köy düzeni idealize edilerek Bakunin ve Tkaçev tarafından da benimsendi. "Halkın İradesi" (Narodnaya Volya) Partisinin taktiğinin ve siyasal faaliyetinin temelinde de gene aynı tezler vardı[8].

Rusya'da devlet ile toplum arasındaki ilişki, biraz ilerde daha açık görüleceği üzere Asyatik miras sorunu ile içiçeydi ve Rus tarihinin bütünsel bir tahlilinin kritik noktasını oluşturdu (Türkiye'de de gittikçe öyle olmuyor mu?).

Burada, Rusya'daki tartışmayı etkilediği için kısaca Marx'a döneceğiz. Epey önce Marx, yalnız bizde değil, dünyada da pek tanınmayan, "Toplu Eserler"e bilinerek alınmamış bir dizi yazısında, Rus Çarlığının kökenine ilişkin bazı görüşler ileri sürmüştü[9].

Marx, bu yazılarında Çarlık dış politikasının tarihi kökenlerini araştırırken, 9-11. yüzyıllarda Rusya'da sürekli yayılan Norman fatihlerden (Rurikler) ve 1237-1462 arasındaki iki yüzyılı aşan Moğol hakimiyetinden kalan mirası tartışır. Marx'a göre, ilk Ruriklerde savaşların yönetimi ve fetihlerin örgütlenmesi, Avrupa'nın diğer bölgelerindeki Normanlardan hiçbir şekilde farklı değildi[10]. Rusya'daki topluluk mülkiyetinin Cermen kökeni konusunda, Marx'ın tereddütü yoktur. Feodal parçalanma sonucu Norman İmparatorluğunun (Reich)* çöküşe gitmesinin yarattığı elverişli şartlarda, Moğollar Rusya'yı fethetmişti. "Böylece Norman Rusyası sahneden bütünüyle kayboldu". Geride bıraktığı "az miktarda güçsüz kalıntı" ise, "Cengiz Hanların zuhuru" ile süpürüldü.[11] Moğollar, Slav kabilelerini yüzyıllar süren bir boyunduruk ve sömürü altına alarak, norman geleneğini yoketmenin ötesinde, Marx'a göre, Rus halkının ruhunda derin etkiler de yarattılar[12]. Moskova Prensliği, Moğol hakimiyetinin yüzüncü yılında Moğolların himayesinde yükselerek, 1328'de Uzbek Han'dan "Büyük Prens" tacını aldı; Tver Prensliğinin bağımsızlık eğilimine karşı, Moğol hanlarına hizmet etti. Moğolların Rus prensliklerini bastırmalarında önemli rol oynadı. "Kısacası" der Marx, "Moskova, Moğol köleliğinin gaddar ve zavallı okulunda gelişti ve büyüdü"[13]. Bu Prenslik, Moğol hakimiyetinin zayıflamasıyla birlikte, Baltık kıyılarındaki Rus ticaret cumhuriyetlerini de (Novgorod Demokrasisi) tasfiye ederek, Moğol hanlarının yerine geçti. III. İvan, Moğolların Moskova'ya vurdukları zinciri, gerçi kırmıştı, ama yalnız kendisini kurtarmak ve "Rus cumhuriyetlerine takmak için ".[14] Marx'ın önemle vurguladığı nokta, Moskova'nın boyunduruktan kurtulmak için Moğollara karşı cesurca çarpışmadığıdır: "Her halkın karakteri yabancı boyunduruktan kurtuluşla gelişir; Moskova'nın karakteri, İvan'ın ellerinde daha da zayıflamış görünür" [15].

7 Milyukov, **Rus Kültür Tarihinin Ana Çizgileri**, (Petersburg 1898), s. 115-117'den aktaran: Ryazanov, "Karl Marx über den Ursprung der Vorherrschaft Russlands in Europa"; Karl Marx, **Die Geschichte der Geheimdiplomatie des 18. Jahrhunderts,** (Verlag Olle-Wolter, Berlin 1977), içinde, s. 204.
Aynı şekilde Isaac Deutscher de, Milyukov'un bu görüşünü Türkçeye çevrilen **Troçki** adlı eserinde şöyle aktarıyor: "Batıda derebeyler devleti yarattıkları halde, Rusya'da devlet derebeyleri yaratmıştır." (Ağaoğlu Yayınevi, İstanbul, c. I, s. 186-187 ve c. III, s. 140-141)

8 Ryazanov, s. 204.

9 Bu görüşlerin yer aldığı yazılar, 1856-57 yıllarında, "Revelations of the Doplimatic History of the Eighteenth Century" (18. Yızyıl Diplomatik Tarihi Konusunda İfşaat) başlığı altında, "Sheffield Free Press" ve "Free Press" gazetelerinde yayınlandı. Daha sonra Marx'ın kızı Eleanore tarafından 1899'da **Secret Diplomatic History of the Eighteenth Century** başlığı altında bir kitap içinde toplandı ve "Swan Sonnenschein" Yayınevi tarafından yayınlandı. Elimizde bu kitabın ilk kez 1977 yılında yayınlanan Almanca baskısı bulunmaktadır.

10 Karl Marx, **Die Geschichte der Geheimdiplomatie des 18. Jahrhunderts,** (Verlag Olle-Wolter, Berlin 1977); **Kapitel V**, s. 78 vd.

* Bunlar tam anlamıyla imparatorluk ya da devlet değil.

11 age, s. 80-81.

12 age, s. 81.

13 age, s. 91.

14 age, s. 88.

15 age, s. 84.

Sonuç olarak, Moskova Moğol mirasını devralmış, hakimiyetini bu temel üzerinde kurmuştu. Rusya'nın yarı-Asyalı karakterinin kökü buradan gelmekteydi. Bu olay, Marx'ın başka yazılarında da belirttiği üzere, yeterince gelişmemiş üretim ve sınıf ilişkileri zemininde gerçekleşmişti. Halk, kendine yeterli köylü toplulukları halinde parçalanmıştı ve merkezi devlet milli insiyatifi üstlenmişti [16].

Ünlü Rus tarihçisi ve Çernişevski'nin yakın dostu Kostomarov, Marx'ın "18. Yüzyıl Gizli Diplomasisinin Tarihi" üzerine yazılarını yayınlamasından (1856-57) onbeş yıl sonra, Moğol boyunduruğunun Rus tarihindeki önemi konusunda, Marx'ın yazdıklarına harfi harfine benzeyen görüşler ileri sürdü. Kostomarov, "Eski Rusya'da Otokrasinin Kökeni" adlı monografisinde şöyle diyordu:

"Rusya'da, Tatar öncesi dönemde, gelecekteki otokrasi için hiçbir temel oluşmamıştı, bu yönde bilinçli bir çaba ise daha da azdı. ... Tatarların Rusya'yı fethetmeleri ile hızlı ve ani bir altüst oluş gerçekleşti. ... O zamana kadar Rusya'nın kendi hükümdarı vardı. Şimdi o hükümdar ilk kez korkunç bir fatih suretinde, han suretinde görünüyordu. Silahlarının kudreti ile fethettiği Rusya, onun savaş ganimetiydi, mülküydü; bütün Ruslar, prensinden en arkadaki hizmetkarına kadar istisnasız köleleriydi. Ve bu kölelikte Rusya, özgürlük döneminde düşünmediği birliğini buldu. Hanlar, en eski prensin [Moskova kastediliyor] payesini yükselttiler, ona iktidar ve güç verdiler. ... Bu paye, hükümdara sadakat ve dalkavuklukla kazanıldı. ... Fatihe yaltaklanma, biricik teminat olarak ülkede huzura hizmet etti" [17].

Engels'in son dönem yazıları Marx'tan farklıydı. Engels, Rus Çarlığı Asyatik tipte bir despotizm midir, yoksa Batı Avrupa tipinde bir mutlakiyetçilik mi tartışmasında, 1860 ve 1890'larda Çarlık otokrasisinde kapitalist-mutlakiyetçi eğilimlerin gelişmesine dikkat çekiyordu. Tkaçev'in Rus toplumunun varlığını "devlete borçlu olduğu" görüşünü de eleştirdi, Rus soylularının kapitalist bir mülk sahibi sınıfa dönüştüğünü ve devletin bu sınıfa siyasal bağımlılığını belirtti. Marx'tan farklı olarak, Rusya'daki 1861 toprak reformunu kapitalizme doğru tarihi bir dönüm noktası olarak değerlendirdi ve "köylülerin kurtuluşu"nu kutladı [18].

Plehanov, yukarda adlarını verdiğimiz Rus tarihçilerinin konumunu benimsedi. Ona göre, Avrupa'da feodalizm ve kapitalizm ilkel komünü parçalamıştı; Asya'da ise, komün mülkiyeti, toplumun Asyatik despotluk tarafından devletleştirilmesi için toplumsal bir temel oluşturmuştu. Rusya'da komün mülkiyeti temelindeki gerilik, Tatar haraç sisteminin alınmasını mümkün kılmıştı. Tatar hakimiyetinin son bulmasından sonra despotizmin yerine bir şey geçirilemedi. Çünkü despotizm, Moskova devletinin rakip prensliklere ve tüccar şehir cumhuriyetlerine karşı üstünlüğünü güvence altına alıyordu. İlkel tarım, üretici güçlerin az gelişmişliği, köyler arasında bağ olmayışı, kültürsüzlük, ekonomik durgunluk vb, başka bir seçenek bırakmıyordu. Böylece Çarlık, köylüleri ve soyluları belli yükümler altına sokarak, onlara devlet hizmetinde çeşitli görevler yaptırmayı başardı. Köylü ayaklanmaları ve soylu isyanlarından sonra despotik sistemin biraz değişik biçimlerde de olsa devam etmesi, sistemin dayanıklılığını göteriyordu ve Plehanov'a göre, bu ilkel toplum varolduğu sürece, Çarlık "sarsılmaz"dı [19].

Lenin, Rus toplumunun Asyatik-despotik biçimde olduğunu düşünmüyordu. 1789 veya 1848, hatta 1871 Fransasına göre, Rusya'da feodal kalıntıların daha güçsüz ve burjuvazi ile proleterya arasındaki antagonizmanın daha derin olduğunu savunurken, Rusya'yı Batı Avrupa'nın genel gelişme çizgisi içinde tahlil ediyordu. Lenin, Rusya'daki gelişme ile kapitalizmin Prusya yolu arasında bir özdeşlik saptamıştı [20].

Plehanov ile Lenin arasındaki Rus tarihine ilişkin görüş ayrılığı, toprak programlarına da yansımıştı. Lenin, toprağın millileştirilmesinden yanaydı, böylece bütün feodal kalıntılar yıkılacaktı. Plehanov ve Maslov ise, bu tarz bir "millileştirmenin" doğrudan doğruya devlet bürokrasisini ve Asyatik devlet despotizmini güçlendireceğini düşünüyorlardı [21].

Troçki, Lenin'den farklı olarak Rusya'nın Asyatik mirasını vurguladı. O da Plehanov gibi, Kavelin, Klyuscevski, Solovyev benzeri tarihçilerden etkilenmişti. Troçki'ye göre, Çarlık devletini kapitalizm öncesi veya kapitalist olsun, iç

16 Karl Marx, "Die Britische Herrschaft in Indien", **Marx-Engels Werke (MEW)**, Bd. 9, s. 132 vd.; "Sassulitsch'e Briefe", **MEW,** Bd. 19, s. 384 vd., 389 vd. Ayrıca bkz. Engels, "Soziales aus Russland" **MEV**, Bd. 18, s. 563 vd.

17 Kostomarov, "Eski Rusya'da Otokrasinin Kökeni", **Toplu Eserler c. 5,** (Petersburg 1905), s. 5-95'ten aktaran: Ryazanov, s. 205.

18 Rabehl, s. 130.

19 Aktaran: Rabehl, s. 138-141.

20 Lenin, **Eine Revolution vom Typus 1789 oder vom Type 1848,** (Berlin 1959, Bd. 8), s. 249.

21 Rabehl, s. 147.

ilişkilerden çok dış etken, yani Asyalı fatihlerin hakimiyeti ve Batı Avrupa ticaret ve sanayi sermayesinin nüfuzu biçimlendirmişti. Çarlık, devlet olmayı sürdürebilmek için, yayılmacı bir kara devleti olmak, dev ordusunu ve bürokrasisini ayakta tutmak amacıyla köylülerin toplumsal artı-ürününü çekip almak zorundaydı. Gene de Troçki, Rusya'nın tarihi gelişmesinde Batı tarihi ile bir zıtlık görmüyordu.[22] Troçki, Milyukov'un "Rusya'da derebeyliği devlet yaratmıştır" görüşünü tek yanlı buluyordu. Çünkü "devlet istediği zaman sosyal guruplar ve sınıflar imal edemez" diyordu [23].

Rus devrimcileri arasında Marx araştırmaları ile ünlü Ryazanov, 1909 yılında Marx'ın "18. Yüzyıl Gizli Diplomasisisin Tarihi" yazıları üzerinde dikkate değer bir inceleme ve eleştiri yayınladı. Bizim de burada Rusya'daki tartışmayı özetlerken geniş ölçüde yararlandığımız bu çalışma, "Rusya'nın Avrupa'daki Hakimiyetinin Kökeni Konusunda Karl Marx" başlığını taşıyordu. Ryazanov, Marx'ın yazılarından uzun alıntılar yaptı, fakat bazı yorumculara göre, Plehanov'un "sağcı" fraksiyonunun değirmenine su taşımamak için bütününü yayınlamadı [24].

Ryazanov, Marx'ın Rus tarihi konusunda sözü geçen yazılardaki görüşlerini eleştirirken, Engels'in son dönemlerine dayanır. Rusya tarihine Marx'tan daha hakimdir.

Ryazanov, Marx'ın Kiev (Norman) Rusyası ile Moskova Rusyası arasındaki derin farka işaret etmesini bütünüyle haklı bulmaktadır. Ancak buradan hareketle, mutlaka "Rus tarihinin bu iki dönemi arasında köprü kurulmaz bir zıtlık" olduğu sonucuna varılamayacağını belirtmektedir. Moğol istilası, Kiev Rusyasının büyüme dönemi olan 10-12. yüzyıllara rastlamamıştır. Kiev Rusyası, yükseliş çağında, Asya'dan Avrupa'ya akan göçebe kavimlerin yolu üzerinde olduğu halde, akınlara karşı koyabilmişti [25]. Ryazanov'a göre, daha sonraki Moğol tehlikesi, Rus prenslikleri ve şehir cumhuriyetleri arasındaki çatışmada, önemli askeri kuvvet çıkarabilenlerin zafer kazanmasına yol açmıştı. Belirleyici olan, hanedanların kişisel özellikleri değil, fakat başına geçtikleri toprakların "ekonomik ve mali imkanları" idi. Ruslar, Marx'ın görüşlerinin aksine Moğollara direnmişlerdi [26]. Rus otokrasisi, "kapitalizm öncesi ilişkiler" döneminden 1860'ların büyük reformlarına kadar, "kesinlikle" toplumsal gelişmenin biricik itici gücü olarak görünmemişti. Rusya da Batı Avrupa gibi "korperatif" (staendisch) monarşinin gelişme sürecini yaşamıştı. Ryazanov, Marx'ı "Rusya'da mutlakiyetçiliğin gelişmesinin bu iç şartlarına dikkat etmediği" için eleştirmektedir. Marx'ın tasvirinde "Rus tarihinin III. İvan'dan I. Petro'ya kadarki iki yüzyılının bu nedenle kayboldüğunu" söylemektedir. Oysa o iki yüzyılda toplumsal sınıflar temelden değişikliğe uğramıştı. Bu dönemin başında hâlâ özgür bir köylü zümresinin (Stand) bulunduğuna işaret eden Ryazanov, bu zümrenin I. Petro zamanında kesinlikle toprağa bağımlı hale geldiğini belirtmektedir.[27] Rusyanın gelişme temposunu yavaşlatan nedenlerden biri, ticaret yollarının değişmesiydi. Bizzat Marx, Almanya'nın 16. yüzyıldan bu yana gelişmesindeki durgunluğu açıklarken, aynı nedeni ileri sürmemiş miydi?[28] Ryazanov'a göre, Marx "18. yüzyılın başlarındaki uluslararası diplomasinin 'gizlilikler' ve entrikalar labirentinde yanılgıya düşmüştü "[29].

Ryazanov, "Rusya'da toplumu yapan devlettir" görüşünü savunan tarihçileri eleştirdi. Onların Batı Avrupa ile Rusya arasına kalın bir sınır çektiklerine işaret etti.

1930'ların partili tarihçiliği, Rusya'nın "Asya'nın Avrupa kenarındaki bölgesi" olduğu görüşünü kesinlikle reddetti. Daha 14 ve 15.yüzyılda para ekonomisi güçlü filizler vermişti. III. İvan ticaret sermayesine o kadar sıkı bağlıydı ki, "bütün önlemlerin daha çok bu ticaret sermayesi bakış açısı altında ele alınması zorunluydu" [30].

Çarlık Devletinin merkeziyetçi mutlakiyetçiliğinin kendi milli tarihleri üzerindeki olumsuz etkilerine dikkat çeken Ukrayna'lı, Gürcü, Kazak ve Türkmen tarihçilere karşı, resmi görüş, Rus devletinin oynadığı ileri role dikkat çekti. Çarlığın merkeziyetçi-mutlakiyetçiliğinin, çoğu zaman, çevredeki yönetici feodal sınıfların bencil çıkarlarını temsil eden milliyetçi ayrılma yandaşlığına (partikülarizm) karşı bir ilerlemeyi ifade ettiği kabul ediliyordu [31]. Bu dönemde sanat alanında, eski Rus prenslerinin ve halkın, Töton (Germen halklarından biri) saldırganlara karşı savunmada gösterdikleri kahramanlık iş-

22 Aktaran: Rabehl, s. 151.

23 Isaac Deutscher, **Troçki c. I**, s. 187. Aynı şekilde bkz. c. III, s. 140-141.

24 Rabehl, s. 158. Marx'ın bu yazıları Sovyetler Birliği'nde hiçbir zaman yayınlanmadı.

25 Ryazanov, s. 205-206.

26 age, s. 205 vd.

27 age, s. 206-207.

28 age, s. 207.

29 age, s. 230.

30 Aktaran: Rabehl, s. 162.

31 François Fejtö, **Die Geschichte der Volksdemokratien**, (Verlag Styria, Graz Wien Köln 1972, Bd. I, s. 442.

lendi. Eisenstein, "Aleksander Nevski" ve "Müthiş İvan" gibi baş yapıtlarını, Nazi saldırı tehlikesinin yükseldiği şartlarda ve Rus devletinin doğuşundaki ilerici rolün vurgulandığı bir ideolojik iklimde yarattı.

Dahası o dönemde, Petroların "modern merkezileşmiş devlet örgütünün" feodal özgürlüklere ve milli ayrılıkçılığa göre "daha ileri" bir süreç olduğu da savunuluyordu.

Ancak hemen belirtmeliyiz ki, bu görüşler, Rus toplumunun Avrupa'dan farklı bir gelişme çizgisine sahip olmadığı, Rusya'nın tarihinde toplumsal dinamiğin esas belirleyici olduğu ve dış etkenin ikincil kaldığı bir sınıf mücadelesi teorisi kapsamı içinde öne sürülmüştür.

Rus tarihinin "Asyatik" yorumuna karşı özellikle Stalin döneminde alınan kesin tavır karşısında devleti Rus tarihinin yaratıcısı olarak gören ve Çarlıkla Asyatik despotluk arasına eşit işareti koyan "Kamu Hukuku Okulu"nun görüşlerinin Batıda işlenmeye devam edildiğini görüyoruz [33].

Bu görüşün Batılı temsilcilerine göre, Rusya'da halk, ekonomik yönden devlet köleliği ve angarya ya da ağır devlet sömürüsünün diğer biçimleri altında ezilir. Siyasal alanda ise tam bir keyfilik hüküm sürer. Tüm halkın uyruk durumunda bulunması, Rusya'nın devraldığı Asyatik despotluğun karakteristiğidir. Böylece devlet, ekenomik ve politik bütün toplumsal alanlarda öyle hakim bir konum kazanır ki, toplumda kendi insiyatifiyle gerçekleştirilmeyen her ilerlemeyi "a priori" engeller. Bu nedenle asalaklaşan, aşırı derecede merkezileşmiş, bürokratik bir devlet aygıtı oluşturulması ve bu aygıtın korunması zorunlu olur[34]. Bu sistemin Rusya'ya özgü olmayıp, Asyatik despotluğun mirası olarak kaldığı da altı çizilerek belirtilmektedir. Topluluk mülkiyetinin özel mülkiyete ağır bastığı ve coğrafi genişliğin, periyodik doğal afetlerin ve kötü hasatların bir devlet gücünü zorunlu kıldığı ülkelerde, kollektif çalışmayı yürütmek veya ortak savunmayı örgütlemek üzere bu tür bir devlet ortaya çıkmaktadır. Bu devlet, toplumu devletleştirerek toplumsal bağları da imal etmiştir (toplumu yaratmak). Sınıf bölünmesi, bu ülkelerde devletin kopyası olarak biçimlendi. "Sınıfı" belirleyen, öncelikle devletteki payı, ondan sonra üretim araçları üzerindeki özel mülkiyetti. (Peki devletteki payı ne belirledi?) Feodal veya kapitalist biçimler, ancak "dış yüz" ya da "üst yapının bir parçası" olarak kaldığı, yani toplumsal temeli kökten değiştirmediği ölçüde böyle hiyerarşik bölünmüş bir "sınıflı toplum"a aşılanabildi [35].

32 age, s. 442.

33 Modern Rus tarihçilerinden **A.J.Avrech**, devletin Rus tarihindeki özel rolünü vurgulayan bu görüş sahiplerine "Kamu Hukuku Okulu" diyor, (Der Abosolitismus und seine Rolle bei der Herausbildung des Kapitalismus, in: Sowjetwissenschaft, Jg. 1969, s. 181'den aktaran: Rabehl, s. 168).

34 Ulf Wolter, "Editorische Vorbemerkung", Karl Marx, **Die Geschichte der Geheimdiplomatie des 18. Jahrhunderts**, (Verlag Olle-Wolter, Berlin 1977) içinde, S. 18.

Türk toplumunu devlet mi yarattı?

Tarihin bütün dönemlerinde Türk toplumunun yaratıcısının devlet olduğu tezi, bütün orijinallik ve Türkiye'ye özgülük iddialarına rağmen, dışardan ithal edildiği için, Rus tarihi ile ilgili tartışmayı böyle bir yazının çapını aşan ölçülerde özetledik. Uluslararası ilişkilerde, yalnız ticaretimizin değil, bilim hayatımızın da dış ödemelerde açık vermesi geriliğimizin başka bir belirtisidir ve elbette olağandır. Ancak burada, ithal edilen tezlerin Türkiye için ileri sürülmemiş olduğuna dikkat çekmek isteriz. Kendi toplumumuzu da birçok alanda Batı biliminden öğrendik, öğreniriz de. Ne var ki, Rus toplumu için yapılan teorileri Türk tarihine giydirmek farklı bir yöntem oluyor. Bu analoji yöntemi karşısında, ister istemez şu sorular akla geliyor: Birincisi, ithal edilen teori acaba Rusya için geçerli midir? Ikincisi, Türk tarihi Rus tarihine benzer mi? Böylece bir kez daha toplumsal gelişmemizin kime benzediği sorusu ön plana geçirilmiş oluyor.

Burada Asya Üretim Tarzı tartışması yapacak değiliz. Halil Berktay, "Kabileden Feodalizme" adlı kitabında, Asyatik tezlere esaslı eleştiriler yöneltiyor. Berktay'a genel bir göndermede bulunmakla yetiniyoruz.

Devletin Rus tarihinin de yaratıcısı olmadığı görüşündeyiz. Rus tarihinin yorumunun altına bir kopya kağıdı konarak çıkarılan Türk toplumu tahlilini ise, daha da hatalı buluyoruz.

Selçuklu ve Osmanlı devletlerini kuran Oğuzlar da, Moğollar gibi Asyalı idiler. Ancak 11. ve 13. yüzyıldaki Türk göç dalgaları, 13. yüzyılda Rusya'yı zapteden Moğol akınından çok ileri bir toplumsal gelişme düzeyindeydi.Bu fark, geleceğin toplumuna gebe kalmak anlamında, bir nitelik farkıydı. Sınıflı toplum ve devlet kuruculuğuna doğru "Türk" dalgaları, MÖ 1000'den MS 1200'lere kadar birbirini izleyerek geldi. Orta Asya'da açılan kurganlardan, kabileler içinde daha MÖ 8. yüzyılda derin bir sosyal farklılaşma saptanmaktadır. Hun çağında sulama kanallarına, saban demirine, tahıl toplamak için çu-

35 Rabehl, s. 132.

kurlara rastlıyoruz. Göktürk Yazıtlarında, "Kültigin'in altını, gümüşü, hazinesi, serveti, dört binlik at sürüsü vardı" deniyor. İbni Fadlan'ın aktardığı üzere Oğuz içinde yüz bin koyun ve on bin ata sahip beyler bulunuyordu. Arap Tarihçisi Mesudi, yerleşik hayata geçen Oğuzlardan söz etmektedir. İdrisi ise, "Oğuzların şehirleri çoktur" diyor. Yakın Doğu'ya dalgalar halinde gelen Oğuz kitleleri, daha Sir-i Derya boylarında iken, göçebe hayvancılığından tarıma geçmekte, zenaatleri geliştirmekte, şehirler kurmaktaydılar. Sınıf farklılaşması belirginleşmiş ve feodal ilişkiler filiz vermişti. Bu iç gelişme düzeyi nedeniyledir ki, Oğuzlar, İran, Arap ve Bizans uygarlıklarının ekonomik, sosyal ve siyasal kurumlarını ve ideolojilerini özümleyebildiler ve yeni bir sentez yaratabildiler [36].

Türk devletlerini kuran Oğuz aristokrasisi, feodal beyler haline gelmekteydi ve bu beyler "Özerk iktidar odakları" oluşturuyorlardı. Yani Türklerde "toplum, kendi içindeki heterojen iktidar ilişkileri ile beraber ve onları yansıtarak devleti kurdu "[37]. Selçukluların oldukça ademimerkeziyetçi olan yapısı buradan ileri geliyordu. "Kendilerine geniş vilayetler verilen emirler, iktaları dahilinde, maiyyetlerinde çok defa bin askerin üzerinde bir kuvvetle küçük bir hükümdar gibi idiler "[38] Nitekim Selçuklu Devleti bu özerk iktidar odaklarından gelen merkezkaç baskısı ile parçalandı. Anadolu Selçukluları o parçalardan biriydi ve onun da içinde büyük mülklerin kontrolü temelinde özerk iktidar odakları vardı. Moğol akını üzerine daha belirgin çizgileriyle ortaya çıkan beylikler bu temele dayanıyordu. Timur istilası, bu temelin bir kez daha kendini göstermesi şartlarını yarattı. Burada Türklere ve Asyalılara özgü merkeziyetçilik eğilimlerinin göreli güçlü olması sorununa girmeyeceğiz. Ancak Türklerin sınıflaşma düzeyine ve Türklerde de devleti toplumun kurduğuna işaretle yetiniyoruz.

Türklerin Moğollardan daha üst bir aşamada olduklarının en kesin kanıtı şudur: Moğollar yayıldıkları yerlerde geçici hakimiyetler kurup sonra geri çekilmişler veya eriyip gitmişlerdir. Buna karşılık, Türkler ayaklarını bastıkları coğrafyaya sosyo-ekonomik anlamda da kök salmışlar, o coğrafyada daha önce yeşermiş uygarlık köklerinden beslenebilmişler ve devletler kurup o coğrafyanın malı haline gelebilmişlerdir. Moğollar, bir sel baskını gibi akın ettikleri toplumları yıkıp geçmişler, fakat Türkler göçettikleri topraklar ile sosyo-ekonomik anlamda da kaynaşıp 200 ve 600 yıllık ömürleri olan devletler oluşturmuşlardır. Bu 600 yıllık zaman ölçüsü dahi, Türklerin dağılıp-kurulan kabile konfederasyonları dönemini kesin çizgilerle arkada bıraktıklarını ve **sınıflaşarak** devleti kurduklarını göstermektedir.

Moğol mirasının vurgulanması temelinde yükselen Rus tarih geleneğine ilişkin yorum ile Türk tarihi arasına eşit işareti koymak, şu açıdan da yanlıştır: Rusya'da Moğol dalgaları Marx'ın yazılarına göre, daha önceki Norman mirasını yoketmişti.Türkler ise, geldikleri topraklarda buldukları İran, Bizans ve Arap miraslarını yoketmedikleri gibi, daha sonra gelen Moğol istila dalgalarının bu mirası yıkıp geçmesine de izin vermemişlerdir. Her halükarda Anadolu'da yıkılınayan bir uygar miras kalmıştır. Dahası, yükseliş çağındaki Türk feodalizmi, Bizans'ın köylü üzerindeki ağır yüklerine son vererek bir gençlik aşısı da yapmıştır.

Marx, iki yüzyıllık Moğol boyunduruğunun Rus halkının psikolojisinde derin izler bıraktığını önemle belirtiyor ve "Her halkın karakteri yabancı boyunduruktan kurtuluşla gelişir"diyor. Ruslar Moğollara direndiler mi, direnmediler mi, veya Moskova Prensliği Moğolları çarpışarak mı yoksa hile ve desise yoluyla mı altetti gibi sorunlara girmek konumuzu aşıyor. Ama şunu belirtmeliyiz ki, Türk tarihinde toplumun psikolojisinde derin izler bırakacak bir yabancı hakimiyeti dönemi yoktur. Türklerin hiçbir zaman beylerden reayaya kadar yabancı kölesi haline gelmediği tarihi bir olgudur. Türk hakim sınıfları, gerek 13.yüzyıldaki Moğol istila dalgasını, gerekse 15. yüzyılların hemen başındaki Timur akınını direnerek karşılamış, tarihi nedenler bir yana, sonuç olarak bu akınlar toplumda bir boyun eğme ruhu yaratamadan gelip geçmiştir. Ayrıca Babai İsyanları (13. yüzyıl ortaları), Fetret Devri (1402-1413) ve 16-17. yüzyıldaki köylü isyanları devletin pençesi altına alamadığı bir halk insiyatifinin varlığını da göstermektedir. Yüzyılı aşan hürriyet mücadeleleri geleneğini ve Osmanlı Devletine rağmen başarılan emperyalizme karşı "İlk Kurtuluş Savaşı"nı da herhalde kaydetmeden geçemeyiz. Bütün bunlar, tari-

36 Doğu Perinçek, **Bozkurt Efsaneleri ve Gerçek,** 3. baskı, Aydınlık Yayınları, Ocak 1980), s. 17, 18, 27, 54, 56, 61 vd.

37 Asaf Savaş Akat'ın Batı Avrupa için söylediklerini Türk toplumu için tekrar ediyoruz. Bkz. Akat, age, s. 15. Şunu da ekleyelim: Bugün ülkemizde iktisadi ideoloji ve alternatif ekonomik program konusunda söylenmesi gereken hemen her şey, Akat'ın "Alternatif Büyüme Stratejisi" ile diyalog halinde çok daha iyi ifade edilebilir. Ama bunun yeri elbette burası değil.

38 Osman Turan, **Selçuklu Tarihi ve Türk-İslam Medeniyeti**. s. 220.

himizde halktan gelen bir insiyatif olmadığı ve Türk toplumunun kurucusunun devlet olduğu yönündeki görüşlerin pek sağlam temellere oturmadığını gösteriyor.

Aslında Türk toplumunun pasifliği, insiyatifsizliği ve kısırlığı teorisi ile karşı karşıyayız. Bu teori, Türk tarihinin hem uygarlığa geçiş ve devleti kurma ve hem de kapitalizme geçiş gibi **bütün gelişme ve sıçrama dönemlerini** kapsıyor.

Türk toplumunun "Asyatik biçimi"nde birleşenler, devletin "kerimliği" ya da "zorbalığı"nda ayrılıyorlar. Burada da kendi içinde tutarlı olanlar, "kerim devlet" teorisyenleridir [39]. Çünkü Türk tarihinde hem uygarlığa, hem kapitalizme geçiş aşamasında, "devletin toplumu yarattığı" tezi kabul edildikten sonra, devletin "şeytanın ülkesi" olarak ilan edilmesine nasıl sıçrandığının bilimsel bir açıklamasını bulmak mümkün olmuyor. Uygarlığın ve kapitalizmin yaratıcısı olan, her sarsıntıya padişahlık veya cumhuriyet kılığında dayanarak zamanı eskiten, kendisi hiç değişmeyen ve ölmeyen bu devlet, tanrı değildir de nedir?

Devlet ve toplum arasındaki ilişkide, topluma kısırlık, devlete doğurganlık yükleyen bir teorinin, çağdaş "sivil toplum" için mücadele teorisi olması mümkün görünmüyor. Bütün tarihi boyunca kısır olan bir toplum, bugün hangi mucize ile doğurgan hale gelecektir? Ama denebilir ki: Ezelden beri yaratıcılığı tekeline alan bir devlet geleneği,niçin çağdaş"sivil toplum"un yaratılmasında da kendini kanıtlamasın?

Türk toplumunun "Asyatikliği" teorileri, "toplum"cu değil, devletçidir. Bu teorilere yüklenen "toplumcu" anlam ve yorumlar, teorinin esasına yabancıdır ve tümüyle iğretidir. Devleti, bütün tarihi sıçramalarda toplumsal gelişmenin biricik itici gücü olarak gördükten sonra, "sivil toplum", "demokrasi", "halk", "aşağıdan"a övgü ve "yukardan"a sövgülerin hepsi temelsiz kalmakta, yerçekimi yasasına meydan okuyarak havada durmaktadır. Bu kavramları kullanınada gösterilen cömertlik, teorinin özündeki devletçiliği örtememektedir. "Sivil toplumcular" bilimselliğe çok değer verdiklerini söylüyorlar. Türk devletinin "yaratıcılığı"nı, bütün tarihi dönemleri kapsayan boyutlarda ve o kadar kuvvetle "kanıtladıktan" sonra, halkın yaratıcılığına ve demokrasiye sıçramak için yapılacak tramplenin malzemesinin bilimsel olabilmesine imkan var mıdır? Devleti yaratan batı toplumları demokrasiye layık olur, hep devletçe güdülen Türk toplumu ise, kendi layığını bulur!

"Sivil toplumcular", her ideolojinin altında "devletçilik" ararken ve devletçilikten onca sakınırken, kendileri de devletçilik kapanına yakalanmışlardır. Aslında bu olay da, bir bakıma onları doğrulamaktadır. Devletin, ideolojileri de yarattığını onlar söylemiyorlar mı? "Devletin toplum kuruculuğu" fikriyatını da devlet yaratmış olmasın?

"Sivil toplumcu" tarih görüşünün, "devletlû"nun tarih tezi olduğunu söylemek, kimilerine şaşırtıcı gelebilir. Fakat bu, hem teorinin içeriği açısından, hem de teorinin ilk ve asıl yaratıcısı açısından doğrudur. Çünkü Türk tarihinde devletin eşsiz rolünü vurgulayan teorinin hemen bütün versiyonları, "devletlû"nun kendisi ve elbette tarihçileri tarafından imal edilmiştir.Türk milliyetçiliğinin bağnaz biçimlerininen büyük iftihar vesilesi, Türk devletinin (toplumun değil) dünyada eşi olmayan yaratıcılığı değil midir? Hatta bağnaz Türk milliyetçiliği, "Türk devlet geleneği"nin aşırı vurgulanması ve Türklere has bir devlet fetişizmi olarak da tanımlanamaz mı? Bu teorinin özünü, solcu bir jargonla, çağdaş-bilimsel bir havayla tekrarlamak neyi değiştirmektedir?

Görülüyor ki, "sivil toplumcu" diye anılanlar, toplumumuzu orijinalliği içinde tahlil etmeye her şeyin üstünde önem verdiklerini söylemekle birlikte, toplumumuzun Asyalı kanı taşıdığını önemle vurguluyorlar ve böylece gene evrensel bir teori çabasından, gene Batı'da, ama bu kez Asyalılar için yapılmış bir teoriden kuvvetle esinleniyorlar. İtirazları, Türk toplumunun gelişmesinin Avrupa tarihini de kapsayan bir teori içinde açıklanmasına oluyor.

Batı Avrupa'da ya da Türklerde, her devleti hiç şüphesiz toplum kurdu. Dünyada toplumun kurmadığı devlet, belki zooloji kitaplarında anlatılan karıncalar ya da arılar devleti olabilir. Her devlet, Türklerin kurduğu devletler de, belli bir **toplumsal** farklılaşmanın ürünü olarak doğmuştur. Eğer toplum, henüz **devlet kuracak** kadar bölünmemişse, bütün örgütlenmeler (örneğin Hunlar, Göktürkler, Uygurlar ve Sir-i Derya Oğuzları) devlet öncesi bir aşamada, kabile konfederasyonu aşamasında kalmıştır. Başka bir deyişle, eğer toplum özel mülkiyetin gelişmesin-

39 Kerim devlet teorilerini sosyalizm adına savunanlar arasında en açık sözlüsü **Kıvılcımlı** idi. Onun tarih teorisi de, özet olarak, Türk tarihini devletin ve ordunun yaptığı şeklindeydi. Kıvılcımlı, "Türkiye tarihinde hemen her devrim ordu tarafından yapılmıştır." diyordu (Sosyalist, sayı 6, 12.1.1971 ve Halk Savaşının Planları, s. 191). Bu tez, yalnız yakın tarih için değil, tarihin başlangıcından, yani sınıfların oluşmasından bu yana bütün dönemleri kapsıyordu. Eleştiri için bkz. Doğu Perinçek, **Kıvılcımlı'nın Burjuva Ordu ve Devlet Teorisinin Eleştirisi,** (Aydınlık Yayınları, İstanbul, Şubat 1975).

de belli bir olgunluk düzeyine gelmemişse, dokuz ay sosyo-ekonomik anlamda dolmamışsa, devlet de kurulamamaktadır[40].

Aslında toplumun mu devleti yoksa devletin mi toplumu kurduğu meselesi, ünlü tavuk ile yumurta muammasına benzemektedir. Evet, her devleti toplum kurmuştur, fakat her devlet de (Batı Avrupa dahil) toplumu kurmuştur. Belli bir toplumsal farklılaşma aşamasında ortaya çıkan devlet, **gençlik çağında** özel mülkiyeti, dolayısıyla uygarlığı da ilerletir. Tekeline aldığı zoru da kullanarak eski toplumun tasfiyesinde etkili olur; özel mülkiyete dayanan sosyo-ekonomik ilişkilerin ve ideolojik yapının gelişmesinde etkili olur. Bu özel mülkiyetin bireyselliği, devletten ayrı tek tek özel mülk sahiplerinin çıkarlarından ve insiyatiflerinden kaynaklanan bir "sivil toplum"a da temel olur ve onu geliştirir. Sonuç olarak devlet, mülk sahibi sınıfın kollektif çıkarının koruyucusu olarak, "sivil toplum"un oluşmasına aynı zamanda bir ivme verir.

Özetleyecek olursak: Önce özel mülkiyetin belli bir olgunluk düzeyine ulaştığı uygar toplum devleti kurar, devlet de uygar toplumu belli bir yere kadar geliştirir. Özel mülk sahipleri, kendi devletlerinden bağımsız, onun uzanmadığı bir alanı bu gelişme içinde inşa ederler.

Oppenheimer'in belirttiği gibi, "insan toplulukları, ekonomik ve toplumsal baskının daha yüksek derecelerde olduğu noktalardan, engellerin en az olduğu çizgiyi izleyerek, baskının daha aşağı derecelerde olduğu noktalara doğru yönelir "[41]. Her devlet (politik toplum), gençlik çağını tamamlayınca, ekonomik ve toplumsal baskının daha hafif derecelerini temsil eden sınıfların muhalefeti ile yıpranır ve kendine denk düşen "sivil toplum" ile birlikte, daha doğrusu ondan **önce** yıkılır gider. Yeni sosyo-ekonomik ilişkiler ve ideolojik yapı, eskinin bağrında filizlenir, fakat serpilip gelişmeleri için elverişli iklim, eski politik toplumun yıkılıp, yeni devletin kurulmasıyla gelir. Bu anlamda bir noktadan sonra "toplumu devlet kurar". Batı Avrupa ile Türk toplumunun gelişmesi bu açıdan da aynı **genel** çizgileri taşır. Tavuk ve yumurta muammasının diyalektiği, Batı Avrupa ve Türkiye'de farklı değildir. Tavuklar sürekli yumurta yapar ve yumurtalardan da tavuk çıkar. Ama tavuk türü de hiç şüphesiz bu gelişme içinde başka bir türe doğru değişmektedir.

Sonuç olarak Batı Avrupa ile Rusya arasındaki benzerlik ya da benzemezlik tartışmasından esinlenerek, Batı Avrupa ile Türk toplumları arasında da bir karşılaştırma yapabilir ve şunu söyleyebiliriz: Batıda feodal devlet, çok gelişmiş bir köleci meta üretiminden kuvvet alan bir özel mülkiyet geleneğinden de beslenerek, sınıflaşmanın göreli daha olgun bir aşamasında oluşmuştur. Ruslarda ve Türklerde ise, meta üretimini o derece geliştiren köleci uygarlıklar yaşanmaksızın, özel mülkiyetin göreli az gelişmiş olduğu aşamalarda doğan devlet, bu özel mülkiyeti geliştirmede göreli daha büyük bir rol oynamış ve daha sonra da, özel mülkiyetin daha ileri biçimlerine geçişin önünde, göreli olarak daha büyük bir engel oluşturmuştur.

Merkez ve merkezkaç

Merkez ve merkezkaç, Türk tarihinin tahlilinde, toplumu ve sınıfları devredışı bırakan ideolojik araçlar olarak kullanılmaktadır. Hatta bu, son zamanlarda o kadar moda olmuştur ki güncel haber dergilerinin yorumlarında bile kendini göstermektedir. "Sivil toplumcu" tahlilleri ile dikkat çeken "Yankı'nın Görüşü"nde yer alan şu satırları hatırlamadan geçemiyoruz:

"Sosyal farklılaşmaya dayanan batı feodalitesinin görülmediği Osmanlı toplum yapısı siyasi farklılaşmaya göre teşekkül etmiş, böylece toplumun kurumları da 'devlet politikası'nı yürütmek üzere oluşmuştur. Bundan dolayıdır ki, yakın zamanlara kadar bizim tarihimizi sınıf ilişkilerinden ziyade **'merkez'** yani **'devlet'** ile 'kenar' yani 'halk' arasındaki ilişkiler belirlemiştir "[42].

Şimdi bir parantez açarak ilginç bir noktaya değinmek istiyoruz: Devletin yaratıcılığına ilişkin teoriler, sağcı tarihçilerimizin hemen tümü tarafından savunulduğu halde, az çok çağdaş görünmeye meraklı çevrelerde, bu teori ancak solcu bir jargonla ortaya çıkabilmektedir. Yankı Başyazarının bu görüşleri kaynaklarına giderek aldığını sanmıyoruz. Belli ki, Rus "Kamu Hukuku Okulundan" Plehanov ve Troçkilerin devraldığı devletin özel rolünü vurgulayan bu görüş, Batı üzerinden dolaşarak Türkiye'deki "ATÜT"çü solcularımız aracılığıyla "çağdaş" tutucularımıza intikal etmektedir. Bağnaz milliyetçi Türk tarihçilerinin teorisinin tıpkısı, böylece karmaşık bir mekanizma ile başka kaynaklardan ithal edilince çekici hale gelmektedir. Aynı malın yerli milliyetçi yapımı olduğu halde, yabancı etiketlisine eskiden beri bayılırız. Belki bu da Asyalı karakterimizden gelmektedir.

40 Oppenheimer'in devletin doğuşunda dış etkeni, yani çoban kabilelerin yerleşik tarımcılara boyun eğdirmesini vurgulayan teorisinin zayıf noktası da burasıdır.

41 Oppenheimer, s. 95-96.

42 Yankı, sayı 685, 14-20 Mayıs 1984, s. 66.

"Devletin yaratıcılığı" (Kerim Devlet) teorisinin aslında merkezci ve anti-demokratik niteliğini, Yankı'nın aynı başyazısı çok açık bir biçimde ortaya koyuyor:

"Siyasi tarihimizin bütün önemli dönemeçlerini yaşamış olan bu asırlık 'canlı tarih', bizim toplumumuzda demokrasi ve 'sivil toplum' yönünde 'merkez'le uzlaşarak mümkün olacağı gerçeğinin olumlu ve olumsuz tecrübelerini sergilemektedir "[43].

Merkez, "Yankı'nın Görüşü"ne göre, İsmet Paşa'dır, Bayar ve Menderes'tir, 12 Mart ve 12 Eylül'dür.

Ancak, "sivil toplumcu"larımızın tümünün günahını almamak gerekir. Diğer kanat ise, merkeziyetçiliğin daima "sivil toplum" karşıtlığına ve gericiliğe, ademi merkeziyetçiliğin ise daima "sivil toplum"a ve özgürlüğe denk düştüğünü savunmaktadır. Birleştikleri nokta, Kemalist Devrim gibi "merkez" ile özgürlüğün ve çağdaş "sivil toplum"a yönelişin birbirine paralel düştüğü atılımları "anti-demokratik" görmeleridir.

"Bizim tarihimizi toplum değil, devlet belirledi" diyen her iki "sivil toplumcu" kanadın merkez ve kenara yükledikleri roller metafizik kaynaklıdır. Çünkü her ikisi de, "merkez"e ve "kenar"a tüm tarih boyunca değişmeyen işlevler tanımaktadırlar. Devlet ve toplum arasındaki diyalektiği kavrayamayışlarının doğal sonucu olarak, merkez ve merkezkaç arasındaki diyalektiği de görmemektedirler.

Eski Mısır'da ulaşım teknolojisinin gelişmişliği ile merkeziyetçilik arasındaki bağ[44], Roma'nın büyük köleci uygarlıklar yaratan merkeziyetçiliği ile meta ekonomisinin gelişmesi arasındaki ilişki, feodal toplumun ileri aşamalarında para ekonomisinin gelişmesiyle merkezileşme sürecinin ortaya çıkması ve ilerlemesi vb., merkezin ve merkeziyetçiliğin her zaman ve her yerde olumsuz bir rol oynadığı gibi görüşlerin pek düşünülmeden ortaya atıldığını göstermek için hemen belirtilebilecek tarihi olgulardır.

Burada altını çizmek istediğimiz şudur: Sosyo-ekonomik gelişme ile merkeziyetçilik, kimi zaman elele yürümekte, kimi zaman karşı karşıya gelmektedir.

Tarih toplumun gelişmesinden, sınıflardan ve sınıfların tarihi rollerinden soyutlanarak, "merkez-kenar" gibi toplumda maddileştirilmeyen soyut kavramlarla açıklanamıyor. Devlet bile, onlara göre, sınıfsal bir bölünmenin değil, nasıl oluyorsa politik bölünmenin ürünüdür. Yani politik bölünme, kendi kendisini üretiyor, başka deyişle Lavoisier'yi çürütürcesine yoktan var oluyor. Toplum sınıflara bölünmemiş olunca, devlet de herhalde "hüdayı nabit" olarak zuhur etmiş oluyor. Zaten cennetteki tuğba ağacı da kökleri havada, yani başaşağı durmuyor mu?

Bu politik farklılaşma, sınıfsal farklılaşma olmayınca niçin ve hangi temelde doğuyor? Bunun bir açıklaması olması gerekmez mi? İnsanlar niçin politik bölünmeye uğradılar, sınıfsal bir temelde değilse, ırk farkları yüzünden mi, cinsel farklar yüzünden mi, burası da bir muamma olarak kalmaktadır.

Konuya Türk toplumunun gelişmesi açısından baktığımız zaman, kabile savaşçılığından uygarlığa geçiş yönündeki atılımları kapsayan, M.Ö. 1000'den M.S. 1000'e kadarki iki bin yıl, kabile konfederasyonlarının birbiri ardısıra kurulup dağılmaları dönemidir. Bu dönem boyunca, kabile konfederasyonlarının ya da devletin aşağı basamaklardaki ilkel biçimlerinin kurulmasını ifade eden her merkezci gelişme, kabileler arasında barışa, özel mülkiyetin ilerlemesine ve meta ekonomisinin filizlenmesine de denk düşer. Merkezkaçın güçlenmesi ise, kabileler arasında boğazlaşmalar ve yağma anlamına gelir. Sınıflı topluma, devlete ve uygarlığa sıçramayı ifade eden Selçuklu ve Osmanlı devletlerinin kuruluşunda, merkez esas olarak hâlâ gelişmenin (özel mülkiyetin daha ileri biçimlerine ilerlemenin) başını çekmektedir. Selçuklu Devleti, daha gelişmesinin doruğuna varmadan ve toplumu ilerletme yönündeki olanaklarını büsbütün tüketmeden, Moğol akını ile yıkılır. Moğolların ve Timur'un barbarlık aleminden uygarlık alemine doğru yayılan istila dalgaları, merkezkaç ile birlikte kabile toplumunun kalıntılarını, yani reaksiyonu da canlandırır. Osmanlı Devleti'nde 15. yüzyılın ortalarına kadar, özel mülkiyetin gelişmesinin itici gücünü merkezin oluşturduğu söylenebilir. Daha sonrası ise, merkezci devletin yeniden üretim olanaklarını tahrip eden ağır bir yük haline gelmesinin tarihidir. Bu merkeziyetçilik, yalnız üretici köylü yığınları üzerinde ağır bir baskı ve sömürü sistemi kurmakla kalmamış, feodal hakim sınıf içindeki

43 Aynı yerde.

44 Halil Berktay,. **Kabileden Feodalizme**, (Kaynak Yayınları, İstanbul, Haziran 1983), s. 171 dipnot ve s. 184.

özerklik eğilimlerini ve insiyatifi de bastırmış ve köreltmiştir.

Başlarında "askeri dehalar"ın bulunduğu göçebe konfederasyonlarının ve büyük tarihi akınların, Türklerde Batı Avrupa halklarınınki kadar derin bir tarihi geçmişe gömülmemiş olması ve Asya kökeninin ekstra rolü, hukuki biçim olarak da olsa feodal özel mülkiyetin daha ileri biçimlerine geçilmesine engel oluşturan miri mülkiyet sistemi, toprak sahipliğinin merkezi devletçe ihsan edilmesi, ataerkilliğin güçlü kalıntıları, Sezarlıkla papalığın aynı kişide (sultanda) birleşmesi, Bizans'ın (ve İran'ın) merkeziyetçi mirası, fetihin ekonomide oynadığı rol, Osmanlı Devleti'nin Batıya ve Doğuya doğru yayılmasını kolaylaştıran tarihi koşullar, Osmanlı sultanlarının (özellikle Fatih'in) merkeziyetçiliği pekiştiren operasyonları ve bürokratik-askeri kurumlaşmayı yürütmede gösterdikleri başarı: Bütün bunlar, merkeziyetçiliği güçlendiren etkenler arasında hemen akla gelenlerdir.

Tanzimat merkeziyetçiliği de, esas olarak milli uyanışlara, köylü yığınlarına, merkezkaçtaki özel mülkiyet unsurlarına ve Jön-Türklerin temsil ettiği demokrasi akımına karşı olumsuz bir rol oynamıştır.

Kemalist Devrimle bu kez Cumhuriyet (Osmanlı Devleti'nin devamı değil), kapitalist sivil toplumun yolunu tıkayan ortaçağ kurum ve ilişkilerine yıkıcı darbeler indirir. Yeni Cumhuriyetin devrimci rüzgârı, 1930'larda diner ve 1920'lerin Jakobenleri bu karakterlerini yitirerek adım adım tutuculaşırlar. 1930'lar, güçlenen tutuculuk ile sönmekte olan Jakobén ruhu arasındaki çatışmanın devam ettiği yıllardır. Recep Peker'in ismi çok geçiyor. "Yankı'nın Görüşü" de onun adını anıyor. Hemen belirtelim ki, 1930'ların Recep Pekerleri 1920'lerin Jakobenleri değillerdir, başkalaşmışlardır, tutucu-devletçiler haline dönüşmektedirler.

Cumhuriyeti kuranların cephaneliğindeki toplumu çağdaşlaştırma olanakları denebilir ki, daha 1940'lara varmadan geniş ölçüde tükenmiştir. Ülkenin yeni sahipleri, gericilikle ateşkes yapıp cephelerini geleceğin güçlerine ve sivil toplumun oluşmasına karşı dönmüşlerdir.

DP'nin "halk hareketi" olarak ilan edilmesi ve Bayar-Mendereslere bahşedilen "sivil toplum" mimarlığı, "sivil toplumcu" teorilerin yakın tarihimize tuttuğu lunapark aynalarındaki diğer görüntülerdir [45].

Orta sınıfların 27 Mayıs hareketi, 27 Mayıs'tan sonra yükselen halk hareketi, 1930'lardaki tutuculaşma ile başlayıp, Bayar-Mendereslerle hızlanan anti-demokratik gidişata karşı demokrasi sürecini güçlendirmiştir.

Merkezin ve merkezkaçın, Türk tarihindeki rolleri kuşbakışı böyle özetlenebilir.

Sonuç

Politik aracın icat edilmesiyle birlikte politik toplum-sivil toplum ayrımı da ortaya çıkar. Uygarlığın ve devletin ikiz olarak doğmalarının bir başka ifadesidir bu. Bu nedenle sivil toplum kavramı, politik toplum dışında tüm toplumsal faaliyet ve ilişkiler alanını kapsadığı sürece bir anlam taşır. "Sivil toplum", yalnız ekonomik ilişkiler alanı sayılırsa, altyapı - üstyapı ayrımı tekrarlanacağı için böyle bir kavrama gerek kalmaz. Ama sivil toplum, politik toplum dışında kalan toplumsal insiyatifi ifade ettiği zaman bir tahlil aracı olarak işe yarayacaktır. Elbette soyut olarak değil, fakat tarihi ve sınıfsal içeriğiyle kullanmak şartıyla.

Sivil toplum, sınıflarla (uygarlıkla) birlikte doğmuş ve tıpkı özel mülkiyet gibi, sınıflı toplumların en gelişmiş biçimi olan kapitalizmde en olgun haline ulaşmıştır. Sivil toplum, devletle (siyasal alanla) karşılıklı ilişki halindedir. Bu ilişkinin nirengi noktasını özel mülkiyet ve onun bireyselliği oluşturur. Sivil toplumun da politik toplumun da kaynağı özel mülkiyettir. Bu ayrım, özel mülkiyetle birlikte doğmuştur. Siyasal toplum, özel mülk sahiplerinin kollektif araçlarıdır. Ancak onlar, bireyler ve devletten ayrı çeşitli gruplar olarak da mevcutturlar. Çünkü mülk sahiplerinin kollektif çıkardan ayrı bireysel çıkarları da bulunur. Hatta tek tek bu çıkarlar, bazı noktalarda sınıfın kollektif çıkarlarıyla çelişir. Ayrıca mülk sahiplerinin kendi aralarında da çelişmeler vardır. Bu menfaat çelişmeleri, kapitalizmde anarşik bir rekabet şeklinde ifadesini bulur.

Politik toplum, sınıflar üstü değildir. Belli bir sınıf için vardır, onun kollektif çıkarlarını korur ve içindeki çatışmaları çözer. Özel mülk sahip-

45 DP'nin "halk hareketi" olduğu görüşünün eleştirisi için bkz. "Turan Güneş'te Bürokrasi Tahlilleri", **Saçak**, sayı 30/1, Şubat 1984, s. 58.

lerinin (bireylerin) tek tek çıkarları ve devletten ayrı insiyatifleri ise sivil toplumu yaratır. Bu olayı, en olgun ve açık bir şekilde kapitalizmde görürüz. Burjuva sivil toplum, feodal devletin baskı ve denetimine karşı, onunla çatışarak gelişmiştir; ancak kendi kapitalist devleti, tarafından da yutulmamıştır ve yutulamaz da! Tek tek kapitalistlerin (ya da kapitalist gruplarının) devletten ayrı varlıkları ve aralarındaki anarşik rekabet sivil toplumun da temelidir. Sivil toplum, kapitalist sınıfın, kollektif çıkarlarını temsil eden politik toplumdan özerk, yani devletin kapsayıp eritemediği bireysel insiyatiflerin yayıldığı alan olarak mevcuttur. Eğer bireysel çıkarlar ve rekabet olmasaydı, böyle bir alan da bulunmayacaktı.

Sivil toplum, yalnız doğarken değil, geleceği açısından da siyasal toplumla aynı kaderi paylaşır. Hiç şüphesiz bir gün toplumun icat ettiği siyasal araç da ömrünü dolduracaktır. Böylece siyasal toplum ve sivil toplum ayrımı da son bulacaktır. Ancak o zamana kadar siyasal toplum ve siyasal araç, her tarihi sıçramanın sahnesi değil ama, kilidi olmaya devam edecektir. Her yükselen sınıf, ancak siyasal toplum haline gelerek, bu kaleden eskiyen sosyo-ekonomik ilişkilere ve ideolojik yapıya yönelttiği yıkıcı hücumlarla, yeni sosyo-ekonomik ilişkilerin serpilmesinin önündeki engelleri temizleyecek, kendi sivil toplumunun oluşması yolunu açacaktır.

İngiliz (1640) ve Fransız Devrimleri (1789) sanayi devriminden sonra gerçekleşmemiş, tersine sanayi devrimi siyasal devrimleri izlemiştir. Sosyo-ekonomik ilişkilerin, yeni bir çağ için belli bir olgunluk düzeyine gelmesinden sonra siyasal devrim, sosyo-ekonomik devrimin ve kültürel devrimin yolunu açmıştır. Başka bir deyişle, gene sınırları toplumca çizili belli bir zeminde, siyasal toplumdaki değişiklikler başı çekmiştir.

İnsanlar, nesnel olarak kendi iradeleri dışında cereyan eden sosyo-ekonomik gelişmeye müdahale edemeyeceklerine göre, tarihi yapmanın başlıca aracı da, siyasal araç, yani siyasal toplum olmaktadır. Tarihi yapan, nihayet insandır, halktır. Yoksa tarih otomatik olarak gelişmez. Biz istemesek bile, tarihin gelecek vadettiği Jakobenler kaçınılmaz olarak zuhur eder, kendi siyasal toplumlarını üs edinerek, kendi sivil toplumlarının yolunu açmak için, kimilerinin "yukardan aşağı" diye dudak büktükleri eylemlere girişirler ve girişmişlerdir. Yükselen sınıflar, kendi sivil toplumlarının evrile evrile "aşağıdan" oluşmasını beklememişlerdir. Bu, insan iradesi dışındadır.

Sivil toplum, soyut olarak politik toplumla her yerde ve her zaman ters bir süreç oluşturmaz. Kapitalist sivil toplum, feodal politik toplumla zıt yöndedir. **Devrimci** burjuvazinin politik toplumu ise, kopitalist sivil toplumun yaratılmasında kilit rol oynamıştır. Fransız ve İngiliz Devrimleri örneğine yukarda değindik. Kendi ülkemizin tarihine bakacak olursak, Kemalist Devrim, sosyo-ekonomik ilişkileri ve ideolojisiyle feodal topluma karşı yapılmıştır, ama "sivil toplumcular"ımızın "sivil toplumlarının" kurulmasının yolunu açan en büyük eylemdir. Kemalist Jakobenlerin "sivil topluma" yaptıkları yukardan müdahale, bugünlerde nerdeyse bir canavarlık olarak ilan edilecek. Kemalist Devrimin bu nedenle sağdan ve soldan (?) topa tutulduğu görülüyor, fakat çiğnenen "sivil toplum" alanı somut olarak neresidir, bunun üzerinde pek durulmuyor (gerçi sağcılar bunu da açıkça belirtiyorlar).

Kemalist devlet, kılıcını hiçbir zaman kapitalist sivil toplumun temeli olan, kapitalist özel mülkiyete, kapitalist insiyatif ve rekabete indirmedi. Tersine İzmir İktisat Kongresi'nde formüle edilen burjuva sivil toplum felsefesi ve programıyla başlandı devrimlere. Ancak 1920'lerde, filizlenen burjuva sivil toplum yanında, genç Cumhuriyetin (politik toplum) dışında kalan feodal karakterde bir ilişkiler ve insiyatifler alanı da vardı. Feodalizm tartışması açmamak için buna ortaçağ karakterinde bir sivil toplum alanı da diyebiliriz.

Daha Selçuklular zamanındaki rolleri ve sonra geçirdikleri değişiklikler bir yana, tekke ve zaviyeler, 1920'lerde, Kemalist Devletin dışında, ondan özerk ve ona düşman olan sivil toplum alanının yurda yayılmış en geniş ilişkiler ağını oluşturuyordu. Jakobenler, tekke ve zaviyeleri kaldırarak bu sivil toplum alanına şiddetli bir darbe indirdiler.

Saltanatın kaldırılmasından ve Osmanlı Devletinin yıkılmasından sonra hilafet, artık politik toplum (Cumhuriyet) dışında, dini cemaatin örgütlenmesini, devletten özerkliğini ve bağımsız insiyatifini simgeleyen bir kurum haline gelmişti. Kemalist Devrim, yumruğunu bu sivil toplum

kurumunun tepesine de indirdi.

Tevhid-i Tedrisat (Öğretimin Birleştirilmesi) Kanununun oynadığı uğursuz(!) rol de unutulmamalı elbette. O zaman, Kemalist Jakobenlerin programladığı Cumhuriyetçi ve laik eğitim dışında, çok geniş bir "toplum insiyatifi" olarak, çeşitli dini eğitim kurumları vardı. Bunlar da, o tarihte ülkedeki sivil toplum ilişkileri örgüsünün önemli bir parçasıydı. Ortaçağın özerk kuruluş ve grupları, Cumhuriyet denen zebaninin (!) kontrolü dışında, kendi eğitimlerini yapabiliyorlardı (özgürlük!). Kemalist Cumhuriyet, ortaçağ özerkliğinin ve insiyatifinin tepesine burada da bindi ve eğitimi tekeline aldı. Özel eğitim kurumlarının bugünkü işlevi başkadır; ama eğitimin birleştirilmesinin o zaman, ortaçağ ideolojisine esaslı bir darbe rolü oynadığı da apaçıktır.

İmdi: Sivil toplum, yani politik toplumun dışında ve siyasal iktidardan özerk olan, daima hayırlı ve dokunulmaz sayılınca, Kemalizmin Jakobenliğine karşı, hilafetin, tekke ve zaviyelerin ve dini eğitimin hoşgörülmesi ve korunması kaçınılmaz oluyor. Ama "ortaçağ" karakterindeki bu toplumsal insiyatif ve özerklik, kapitalist özel mülkiyete, bireysel burjuva girişimciliği ve insiyatifine, kapitalist rekabete ve burjuva - demokratik kültüre karşıymış, bunların önündeki tökezmiş, ne gam! Önemli olan her yerde ve her zaman Jakobenlere karşı sivil toplumu korumak değil mi?

Her devrim, kendi politik toplumunu yaratır, gericilikle (Osmanlı) giriştiği şiddetli çarpışmayı kazanmak için onu pekiştirir de. Yeni sivil toplum, bu pekiştirmeye karşı çıkarak kurulmaz. Bu pekiştirmenin kendisi de, toplumların gelişmesinde irademizle engelleyemeyeceğimiz bir olgudur. Çünkü toplumların büyük sıçrama anları, sosyal güçler arasındaki çarpışmanın doruk noktalarıdır. Bu doruk noktalarında iktidarı fetheden Jakobenlerin (ya da Kemalistlerin) yıkmaya çalıştıkları ortaçağa karşı siyasal üslerini tahkim etmeleri, kılıçlarını bilemeleri, olayın doğası gereğidir. Demokrasiyi kılıçlar kurmuştur. Herhangi bir yükselen sınıfın ve öncüsünün bu doruk noktalarında, topluma "yukardan" müdahaleden kaçınma öğütlerini işitebilmesi mümkün değildir. Zaten öğütler, dalganın kabardığı dönemlerde değil, ancak dibe çekildiği dönemlerde ortaya çıkmıştır ve çıkmaktadır. Çünkü Fransız ve Türk Devrimi örneklerinde görüldüğü gibi, gericilikle ölüm-kalım mücadelesine giren bir devrim, politik aracı kirli gösteren fantazilere itibar edemez. Yalnız devrimci eylemin kenarında üretilebilecek bu tür teoriler, yaşanan olayın doğasına uymaz. Dalganın her aşağı inişi, onların teorilerini doğrular. Dalganın her yükselişi ise, miadı dolan her şeyle birlikte Jakobenizme yönelen eleştirileri de sel sularına katar götürür. "Sivil toplumcu" teori, kaderini dalganın geri çekilişiyle birleştirmiştir. Onun hayata uygunluğunu ve tarihi şansını belirleyen bu konumudur (şanssızlığını demek daha doğru olur).

Her devrimci pekiştirmenin zamanla eskimesi ve doğuşundakine zıt bir işlev kazanması ise, gene somut olarak gözlenip saptanacak ayrı bir olgudur. Mesele, doğuş ve yükseliş ile iniş ve köhnemeyi birbirinden ayırmaktadır. Örneğin 1920'lerin devrimci Kemalistleri ile 1930 ve sonrasının tutuculaşmış devletçilerini aynı Jakoben kavramı altında birleştirme girişimleri, ne kadar mahirane olsa da, ikna edici değildir. (Devrimci yükseliş sonucu ikbale ulaşan devrimcinin daha sonra tutuculaşmasındaki trajediyi Mithat Cemal'in **Üç İstanbul**'u ve bu romandan yapılan TV dizisi, Adnan'ın kişiliğinde çok güzel işlemiştir.)

Türk tarihinin "Asyatik"liği tezlerinin bir yüzü, devletin tanrılaştırılması ise, diğer yüzü de, devletten gelen her şeye, her zaman ve her yerde, "şeytanın ülkesinden tanrının ülkesine" yapılan bir müdahale gözüyle bakmaktır. Madalyonun bir yüzünde devlet fetişizmi (devlete tapma), diğerinde ise liberalizmin aşırı türleri ve anarşizm bulunmaktadır. Liberallerin ve anarşistlerin Rusya'da da devletin yaratıcılığı tezi etrafında birleşmeleri rastlantı değildir.

Bizim "sivil toplumcular"ımız tanrının ülkesindeki huzurun politik araçlarla bozulmasına karşı çıkarken ve "aşağıdan" (kendiliğinden) evrilmeyi yere göğe koymazken, kendi adlarına ütopyacıdırlar. Karşı çıktıkları "yukardan" müdahale, Jakobenlerin, yani Cromwellerin, Robespierrelerin, Mustafa Kemallerin "yukardan" müdahalesidir. Ne var ki, onların bu karşı çıkışları, bu "yukardan" eylemleri önleyememekte veya ortadan kaldıramamaktadır. Sürekli büyük tarihi sıçramalardan yakınarak aslında ütopyacı ve idealist karakterlerini ortaya koymaktadırlar.

"Sivil toplumcular"ın bütün itirazları Jakobenleredir; yoksa "kirli" olan politik aracın, statükonun elinde olmasına pek ses çıkarmazlar.

Çünkü onların teorisi, politik aracın yalnız ve yalnız statükonun elinde olabileceğini ve başka bir gücün elinde olamayacağını içermektedir. Bu teoriye göre, "yukardan" olan her şey olumsuz olduğu için, politik aracı ele geçirmek otomatik olarak tutuculaşmak anlamına gelmektedir. Oysa onların teorisi, politik toplumu ve politik aracı böyle "kirli" görüyor diye ne politik toplum ortadan kalkmaktadır, ne de politik araçlar! Var olan politik toplum hükmünü yürütmeye devam etmekte, kendine denk düşen sivil toplumunu da korumaktadır. Politikanın şeytan aracı ilan edilmesi, yalnız ve yalnız çağdaş - demokratik toplumun yaratılması mücadelesinin karşısına çıkarılmaktadır. Evrimciliğe tapma derecesinde bir hayranlık, sonuç olarak tutuculukla buluşmaktadır.

"Sivil toplum" teorilerinin politika adına ileri sürülmesi de, garip bir çelişme olmaktadır. O zaman niçin politika yapmaktadırlar? Eğer politik toplumdan (yukardan) aşağı doğru müdahale için ise, "tanrının ülkesindeki" huzur bozulmaz mı? Yok müdahaleyi önlemekse amaç, bunu üstelik yüzlerce yıllık devlet tecrübesinin birikimiyle onlardan çok daha iyi yapanlar vardır.

Ekonomi, üretendir, doğurgan olandır, **son tahlilde** belirleyici olandır, anaç bir kavramdır. Politika ise ekonominin yoğunlaşmış ifadesidir, ekonominin ekonomi dışı araçlarla etkilenmesidir. Burada işin içine iktidar ve zor girer. Ekonominin sabanı, politikada ifadesini bulunca bir mızrak haline gelir. Ama ifade edilen ve etkilenen şey, gene belli bir sınıfın ekonomisidir.

Politik araç, soyut olarak, her zaman ve her yerde ekonominin engelleyicisi değildir. Hiçbir sivil toplum, "sivil toplumcular"ın yüklediği anlamıyla "aşağıdan yukarı", yani politik aracı reddederek, kendiliğinden oluşmamıştır. Her sivil toplumun yolu politik araçla açılmıştır. Bundan sonra da başka türlü olması için bir neden görünmemektedir. Her sosyo-ekonomik ilişki, kendisini politik araçlarla korur. Ama gene her sosyo - ekonomik ilişki, filizlendikten sonra, bir yandan politik aracı harekete geçirirken, öte yandan politik aracın bir buldozer gibi açtığı yolda ilerleyerek **hâkim** nitelik kazanır.

Politik araçların kullanılmasını "sivil toplumcular" gibi, "yukardan aşağı" müdahale olarak anlayacak olursak, dünyada siyasal düzeye yükselmiş bütün toplumsal hareketleri, "yukardan aşağı" kabul etmek gerekecektir. Sosyo-ekonomik ilişkiler, insanlar istemese bile aşağıdan yukarı yansır. Herhangi bir teori bu yansımayı önleyemez. İnsanların önüne politik programlar konulduğu andan itibaren ise, tartışılan konu, insanın bilinçli faaliyetidir, siyasettir.

İnsanın bilinçli faaliyeti, tarihe esas olarak, sivil toplumdan politik topluma doğru değil, politik toplumdan sivil topluma doğru müdahale eder. Hiç şüphesiz politik toplumu ve tarihi anlamanın ve açıklamanın yöntemi, esas olarak sivil toplumu anlamaktan geçer. Ancak konu, tarihe katkı olunca, anahtar politik toplumdadır. Çünkü sivil toplum, insan iradesi dışında nesnel olarak oluşur ve gelişir. İnsanın bu nesnel gelişmeye **belli sınırlar içinde** müdahale aracı, politik araçtır. Müdahale üssü de, politik toplumdur. Jakobenlerin, siyasal iktidarı kilit sorun olarak görmeleri de bu nedenledir.

Tarihin açıklanması ile tarihin yapılmasını birbirinden ayırmak gerekir. Tarihin açıklanmasında toplumdan devlete doğru bir çizgi izlenmesi esastır. Tarihin yapılmasında ise, dalgalar politik toplumdan sivil topluma doğru yayılır. Marx'ın belirttiği gibi, sivil toplum tarihin **"sahne"**sidir, yoksa yapıcısı, aktörü, eylemcisi değil. Tarihi yapan, politikleşen insandır, politikleşen halktır. İnsanın yapabilecekleri, o sahnenin olanakları ile sınırlıdır. Ancak sahnedeki değişiklikler ve hareket hiçbir zaman kendiliğinden gerçekleşmez. Sahnede hareketi yaratan, sahneyi değiştiren, bizzat sahnenin kendisi değildir. Hareketi aktörler, tarihin yapıcısı olan sınıflar gerçekleştirirler (elbette sınıfların öncüleri, kurmayları burada önemli rol oynar), hatta bazen sahnenin altını üstüne dahi getirebilirler. Ancak bu eylem dahi, sahnenin elverdiği olanakların ötesine taşamaz. Başka deyişle insan, tarihi ancak toplumla izah edilebilecek sınırlar içinde yapabilir. Gerçekleşebilir politikanın sınırını toplum çizer. Yaratıcı olan devlet değil toplumdur. Fakat her toplum, uygar, kapitalist veya daha ileri bir biçimi temsil etsin, yaratıcılığının doruğuna politik toplum haline gelerek ulaşır.

İdeolojik ve ekonomik hakimiyetin anahtarı da, siyasal hakimiyettir, yani siyasal iktidardır. Hiçbir sosyal güç, politik toplum haline gelmeden, ekonomik ve ideolojik **hakimiyet** sağlayamaz. Burjuvazinin ekonomik gücünün **hakimiyet** düzeyine yükselmesi de, siyasal iktidarı ele

geçirmesi sayesinde gerçekleşmiştir [46].

İnsanlar tarihi koşulların elverdiği alan içinde, ekonomiyi kendi halinde bırakmamışlardır ve bırakmazlar da. Çünkü politik araç, ekonomik araçlarla yaratılanlara el koymak için bu yüzden icat olmuştur. Politika, bolluk toplumu ile birlikte varlık nedenini yitirecek ve insan emeğinin yarattıklarına el koyma aracı olarak yok olacaktır. Fakat insanlığın kendi geleceğine hükmetme çabası, bugün tasavvur edemeyeceğimiz ölçülerde kudret kazanarak sürecektir. Tarihin gelişmesi, insanın bilinçli çabasının gittikçe daha etkili olması yönündedir. Ama bu bilinçli çaba, bugünkü anlamda politikadan farklı olacaktır.

46 Bu konuda **Mehmet Gündüz** şöyle diyor: "Politik iktidar, ... ekonomik egemenlik ve dolayısıyla ideolojik egemenlik açısından belirleyici bir başlangıç noktasıdır". "Gramsci İdeoloji İktidar", (**Yapıt**, sayı 47/2, Aralık-Ocak 1984), s. 76.

öğretmen dünyası

EYLÜL SAYISI

"Yeniden Kara Tahta Başında"

Prof. Dr. Şerafettin Turan ve **Ömer Asım Aksoy,** Dil Bayramı'nı anıyorlar.
Hüseyin Hüsnü Cırıtlı ile söyleşi.
Satı Erişen, Prof. Dr. Kurthan Fişek, Sami N. Özerdim, Kemal Dinçel, Fevza Hepçilingirler'in yazıları, İ. Zeki Burdurlu'nun ölümünden önce yazdığı son şiir.
Öğretmen Kamuoyu: **En Son Hangi Kitabı Okudular?**
Eğitim yazıları, ayın eğitim olayları, Nerede Ne Yapıyorlar? Kitaplar, şiirler ile dopdolu bir sayı.

BÜTÜN MESLEKTAŞLARIMIZA VE ÖĞRENCİLERİMİZE YENİ ÖĞRETİM YILINDA BAŞARILAR DİLİYORUZ.

Sayısı 150, yıllığı 1.500, altı aylığı 800 TL. (PÇ.No. 12725/6)
Yönetim ve yazışma yeri: **Tuna Cad. Tuna Han 2/402, Yenişehir-ANKARA.**

1961'den 1983'e Grev Hakkı

Nereden Nereye?

M.Şehmus Güzel

***"Hizmet akitlerine, grev hakkı** veya lokavttan **vazgeçilmesine** veya bunların **kısıtlanmasına dair konulacak hükümler geçersizdir."** (5 Mayıs 1983 tarihinde kabul edilen Toplu İş Sözleşmesi, Grev ve Lokavt Kanunu, madde 41) (abç).*

6 Temmuz 1984 tarihli Milliyet (Almanya baskısı) gazetesindeki habere göre Başbakan Turgut Özal, bir gazetecinin **"İşçilerin önemli sorunları olduğuna katılıyor musunuz?"** şeklindeki sorusunu gülerek şöyle yanıtlamıştır:
"Hayır katılmıyorum, katılsam ne olacak, katılmasan ne olacak?"

Kanımca, Türkiye'de işçilerin eskiden beri çeşitli sorunları olmuştur. Bugün de sorunları vardır. Birçok örnek verilebilir. Bir kilo et 800-1100 TL iken asgari ücretin 16.420 TL olması bir sorun değil midir? 1963'te bir günlük çalışma ile 1,270 kg et alınabilirken, bugün ancak 0,543 kg et alınabiliyor olması bir sorun değil midir? Gerçek ücretin 22 yılda yüzde 59 oranında değer yitirmesi bir sorun değil midir? Yanıtı "çeken bilir" olan bu soruları, sorunları uzatabiliriz. Yazının amacı bu değil. Bu yazımda birçok sorundan birini, grev hakkına yeni yasal düzenlemelerle getirilen yasak ve kısıtlamaları bir kez daha gündeme getirmek istiyorum. Şimdiden, grev hakkının, günümüzde gerçek ücretten daha yüksek oranda değer kaybına uğradığını, uygulamasının imkansızlaştığını söyleyeceğim. Bu söylememi aşağıda önce 1982 Anayasası, sonra 1983 tarihli özel yasa ile getirilen düzenlemeyi incelerken daha açacağım.

Türkiye'de grev hareketlerine 19. yüzyılın ikinci yarısından başlayarak Osmanlı İmparatorluğu'nun görece sanayisi olan kentlerinde rastlandığını ve 23 Temmuz 1908 Genç Türk Hareketinden sonra doruk noktalarından birine ulaştığını biliyoruz. 23 Temmuz 1908'den sonra iki buçuk ay gibi kısa bir sürede yüz civarındaki grev, bütün Osmanlı kentlerini etkileyince, dönemin iktidarı grevi düzenlemek gereğini duymuştur. Bu düzenlemede sendika yasaklanırken greve belli bir zorunlu uzlaştırma safhasından sonra gidilmesi öngörülerek, Osmanlıda ilk kez grev serbestisi tanınmıştır.

Cumhuriyetin ilk yıllarında bu düzenleme yürürlükte kalmıştır. Ancak 1930'larda, devletin, Türkiye'nin en büyük işvereni durumuna gelmesi üzerine (millileştirmeler, yeni yatırımlar vb. sonucu) 1936 İş Kanunu ile grev yasaklanmış, 1908 ve 1909 tüzel düzenlemeleri iptal edilmiştir. 1930'larda CHP'nin otoriter tavırlar alışı da bu yasaklamada rol oynamıştır.

1947'de Sendikalar Yasası çıkarılırken grev yasağı sürdürülmüştür. Ama bu tarihten itibaren grevin tanınması için siyasi partiler ve sendikalar bir tartışma başlatmışlar; 1951'de DP, daha sonra CHP ve Hürriyet Partisi, grev yasa tasarı ve teklifleri hazırlamışlardır.

Grev hakkı, Cumhuriyet döneminde 1961 Anayasası ile tanınmış, iki yıl sonra yürürlüğe giren 275 sayılı "Toplu İş Sözleşmesi Grev ve Lokavt Kanunu" (TİSGLK) ile (sınırlama ve yasaklamalarla) düzenlenmiştir. 1961 - 1980 arasında çevre koşullarının elverdiği ölçüde grev

uygulamaları yeni geleneklerin doğmasına yol açarak tüzel düzenlemenin sınırlarını zorlamış ve toplu iş sözleşmelerine yasalara aykırı olmadan işçiler lehine yeni haklar konur olmuştur: Haftalık çalışma süresinin yasal süre olan 48 saatten 46 saate indirilmesi, kıdem tazminatı ölçütlerinde yasa sınırların üstüne çıkılması, yıllık ücretli izinde yine yasal üst sınırların aşılması vb. Yani grev, tanımına uygun bir biçimde, işçilerin söyleyeceklerini söyleyebilmelerine, değiştirmek istedikleri yaşam ve çalışma koşullarını değiştirebilmelerine olanak vermiştir. Yeni düzenlemelerle getirilen kısıtlamalar anayasal bakımdan tanınan grev hakkını zedelemiştir.

1982 Anayasası ve grev hakkı

Yeni Anayasa **"Grev Hakkı ve Lokavt"** başlıklı 54. maddesiyle greve ilişkin ilkeleri belirtmiştir. Grev hakkı Anayasa'da yer almış, yani kural olarak anayasaca tanınmıştır. Ancak o kadar çok sınırlama getirilmiştir ki, grev hakkının anayasal bakımdan tanınması özünü yitirme tehlikesiyle karşı karşıyadır. Getirilen sınırlamaları şöyle sıralayabiliriz:

1- İşçiler grev hakkına ancak "Toplu iş sözleşmesinin yapılması sırasında ve uyuşmazlık çıkması halinde sahiptirler." Dolayısıyla bir toplu iş sözleşmesi (TİS) varken, işçilerin TİS uygulanmazsa dahi greve gitmeleri, yani doktrindeki deyimiyle **hak grevi yapmaları yasaktır.**

Aynı hüküm 1983 tarihli TİSGLK tarafından aynı sözcüklerle aynen benimsenmiştir. (m. 25). Bu hükümler ışığında toplu iş sözleşmesi süresi içinde grev yapılması artık söz konusu değildir. 1963 tarihli TİSGLK'da bu konuda tam aksine hak grevi yapılması olanağı öngörülmüştü. Şimdi bu olanak artık yoktur. Dolayısıyla, imzalanan bir TİS'in uygulanması tümüyle işverenin iyi ya da kötü niyetine terkedilmiş olmaktadır. İşçinin ve sendikasının elinden, işvereni TİS hükümlerini yerine getirmeye zorlayıcı en etkin çare olan hak grevi artık alınmıştır.

TİS'in uygulanmaması halinde, işverene karşı iş mahkemesinde dava açma hakkı özel yasa ile yetkili sendikaya tanınmıştır. Ancak, aşağıda belirteceğim gibi, dava açma yolu her zaman sonuca ulaşabilecek bir yol niteliğini taşımamaktadır.

2- Anayasa ile grev hakkına getirilen ikinci düzenleme 54. maddenin ikinci fıkrasında yer almaktadır. Aktarıyorum Grev "iyiniyet kurallarına aykırı tarzda, toplum zararına ve milli serveti tahrip edecek şekilde kullanılamaz". Yeni yasa 25. maddesinin son fıkrasıyla "Devletin ülkesi ve milliyetiyle bölünmez bütünlüğüne milli egemenliğine, Cumhuriyete, milli güvenliğe aykırı amaçla grev yapılamaz" diye bir hüküm getirerek, işverenlerin eline sınırı belli olmayan olanaklar tanımıştır. Siyasi grev açıkca yasakken, genel ve sübjektif yorumlara yol açabilecek yeni hükümlerden kaçınılması daha yerinde olurdu.

3- Üçüncü fıkraya göre; "Grev esnasında greve katılan işçilerin ve sendikaların **kasıtlı ve kusurlu hareketleri** (abç) sonucu grev uygulanan işyerinde sebep oldukları maddi zarardan sendika sorumludur." Aynı hükme özel yasanın 47. maddesi son fıkrasında da rastlıyoruz.

İşçi ve sendika grev sırasında işvereni uzlaşmaya zorlar. Yani grev, işvereni anlaşmaya itmek için ona belli bir ölçüde "zarar vermek" amacıyla yapılır. Bu zarar vermek işyerinin, makinaların tahribi anlamına gelmez. Grevin özünde işlerin topluca durdurularak işverenin işlerini geçici olarak aksatmak, üretimi azaltmak, satışları düşürmek suretiyle onu ikna etmek yatar. Bu tür "zarar verme" dışında grevde "maddi zarar" olmaz. O halde yukarıdaki hükmün amacı ne ola? "Makina kırıcılığı" (luddizm) eylemleri Batı'da, Sanayi İhtilalinin hemen sonrasında, Osmanlı İmparatorluğu'nda 1840'larda ortaya çıkıp kısa süre sonra yerlerini daha düzenli ve örgütlü işçi eylemlerine (grev vb.) bırakmışlardır. Dahası "kasıt" ve "kusur" gibi terimler sübjektif olup, kişiden kişiye değişebilir. İşçi ile işverenin bu konuda anlayışları mutlaka farklı olacaktır. "Kasıt" veya "kusur" olduğuna kim, nasıl karar verecektir? Bu da başka bir sorun olacaktır.

4- Maddenin 4. fıkrası grevin yasaklanabileceğini veya ertelenebileceğini öngörüp, bu durumda Yüksek Hakem Kurulu'nun (YHK) söz sahibi olduğunu belirtiyor. Aynı hükme göre YHK'nun "kararları kesindir ve TİS hükmündedir."

5- 4. fıkrada aynı zamanda yasaklanan grev türleri de sıralanmıştır. Şöyle ki: "siyasi amaçlı grev, dayanışma grevi, genel grev, işyeri işgali, işi yavaşlatma, verim düşürme ve **diğer direnişler** (abç) yapılamaz." Ne yapılabilir diye sorası geliyor insanın. Aynı yasaklara özel yasanın, "Grevin tanımı" başlıklı 25. maddesi 3. fıkrasında da yer verilmiştir.

6- Lokavt, Anayasa'da greve eşit bir biçimde yer almıştır. Yasa koyucu "Lokavt hakkı" demektedir. Ama lokavt grevin dengi bir işveren hakkı olarak tanınmaktadır.

1983 Tarihli TİSGLK ve Grev Hakkı

Şimdi bir de 5 Mayıs 1983'te Danışma Meclisi'nde kabul edilen ve 7 Mayıs 1983 tarihli Resmi Gazete'de yayınlanıp, o tarihte yürürlüğe giren (m. 83) 2822 sayılı "Toplu İş Sözleşmesi Grev ve Lokavt Kanunu"nun grev hakkına getirdiği yasak ve kısıtlamaları görelim.

I- Grev hakkının kapsamı:

Anayasa'da tüm işçilere tanınan **grev hakkı** yasanın düzenlenişi sonucu **sadece toplu iş sözleşmesi yetkesine sahip sendika ile sınırlandırılmıştır.** Dolayısıyla sendikasız işçiler ve dahası sendikalı olup sendikası toplu iş sözleşmesi yapma yetkisi alamayan işçiler grev hakkından yoksun bırakılmışlardır.

Çalışma ve Sosyal Güvenlik Bakanlığının, 17 Şubat 1984 tarihli Resmi Gazete'de yayınlanan "Ocak-1984 ayı istatistikleri"ni içeren "Tebliğ"ine göre, Türkiye'de toplam 2.317.016 işçinin 1.247.744'ü sendika üyesidir. Dolayısıyla öncelikle 1.069.272 işçi grev hakkından yoksun bırakılmıştır. Bu bir. İkincisi; her sendika toplu iş sözleşmesi yapamadığından ve toplu iş sözleşmesi yetkisi alabilmek için TİSGLK ile aynı tarihte kabul edilip, aynı tarihte yürürlüğe giren 2821 sayılı Sendikalar Kanunu'na (SK) göre kurulu bir sendikanın ilgili işkolundaki işçilerin % 10'unu ve ilgili işyerindeki yarıdan bir fazla (yani % 50 + 1) işçiyi temsil etmesi barajları konulduğundan (TİSGLK, m. 12), bu barajları aşamayan sendika üyeleri de grev haklarını kullanamayacaklardır. Sözünü ettiğimiz "Tebliğ"deki rakam ve yüzdeler incelendiğinde bu kurallar nedeniyle 1.247.744 sendikalı işçinin elli sendikada örgütlü 155.437'sinin, sendikaları birinci barajı, yani % 10'luk barajı aşamadığı için grev hakkından yoksun bırakıldıkları görülmektedir.

Bu elli sendika arasında üye sayısı çok düşük, örneğin 12-37 üyeli sendikalar yanında üye sayısı oldukça yüksek, örneğin 5.590, 5.876, 14.466, 26.552, 28.323 üyeli sendikalar da bulunmaktadır. Bu bağlamda % 10 barajının yüksekliği belirtilmelidir. Sendika enflasyonunu önlemenin tek yolu barajlar değildir, olmamalıdır.

Barajı aşamayan işçi sayısını sendikasız işçi sayısına eklersek, 2.317.016 işçiden, 1.224.709'nun, yani % 52,8'nin daha işin başında grev hakkını kullanamayacakları görülmektedir. Yani **toplam işçi sayısının ancak yarısından azı anayasal grev haklarını kullanma olanağına sahiptirler.**

Sendikasız işçiler sendikalaşarak, sendikalı olup barajları aşamayanlar biraz daha gayret gösterip barajları tek tek aşarak anayasal haklarını kullanma şansına belki sahip olabilirler; ama, aşağıda belirteceğim gibi grevin kesinlikle yasak olduğu işkollarında (yasa "işler" ve "yerler" diyor) çalışan işçiler ve sendikaları, grev hakkını kullanamayacaklardır.

II- Grev türlerinde yeni düzenlemeler

1963 tarihli TİSGLK'nın dolaylı ya da açık olarak yasakladığı bütün grev türleri (siyasi, genel, dayanışma grevleri vb.) bu kez ismen ve açık bir biçimde yasaklanmıştır.

Bu düzenleme sonucunda sadece klasik grev (aynı anda işçilerin işi bırakması) yasal sayılmıştır. Bu grev türü gerek işçi ve sendikası, gerekse ülke ekonomisi açısından en yüksek maliyetli grev türüdür. 1963-1980 uygulamaları bunun böyle olduğunu göstermiştir. Türkiye'de grevlerin uzun süreli ve yüksek maliyetli olmasında yasal düzenlemenin rolü inkar edilemez. İşverene isteklerini daha etkin ve çabuk kabul ettirme olanakları işçilere tanınmadıkça bunun böyle süreceği kesindir. Fransa'da işçilerin grev uygulamaları konusunda yasal düzenleme yoktur; sadece Anayasa'da grev hakkı tanınmış ve güvence altına alınmıştır. İşçiler işverene isteklerini iletip, red yanıtı aldıklarında (ki bu işin yarım saatlik bir sürede gerçekleştiği oldukça sık rastlanan bir olaydır) grevi, başarılı olma şansı yüksek bir anda başlatarak en kısa sürede amaca ulaşma olanağını elde etmektedirler. Bizde ise tam aksi. Bir yandan greve gidilmesi istenmiyor, öte yandan grevin uzaması ve yüksek maliyetli olmasına yol açacak düzenlemeler getiriliyor.

III- Grev hakkının önündeki zorluklar

1983 tarihli SK ve TİSGLK ile grev uygulamasının yasal sayılması için bir çok yeni kural getirilmiştir. Sırasıyla inceleyelim:

1- Greve ancak "menfaat uyuşmazlığı", yani yeni bir toplu iş sözleşmesi hazırlığında çıkan uyuşmazlık halinde gidilebilir. Hak uyuşmazlığı halinde TİSGLK'nun 60. ve 61. maddelerinde düzenlendiği biçimde ancak yetkili iş mahkemesinde yorum ya da eda davası açılabilecektir. Bu hükümler öyle bir biçimde düzenlenmiş ki bazan hak uyuşmazlığı, uyuşmazlığa konu olan sorunun varlık nedeni ortadan kalktıktan sonra sonuçlanabilecektir. Örneğin TİS'e göre işverenin

işçilerine **kışın gelmesiyle** birer palto vermesi öngörülmüş olsun. İşveren ile işçiler arasında kışın hangi ayda geldiği konusunda uyuşmazlık çıksa sorun mahkemeye iletilecek ve belki dava uzayıp kış geçtikten sonra karar verilmiş olacak. Mahkemelerin alışılmış biçimde yavaş çalışması durumunda, TİS'de tanınan kimi hükümler işverenin uygulamaması sonucu özünden, yararından çok şey yitirebileceklerdir.

2- Grev kararı almadan önce yasada öngörülen **"barışçı yolların" denenmiş olması zorunludur.** Barışçı yollar denenmiş ve uzlaşma sağlanamamışsa, ancak o zaman sendika greve gitme hakkını elde etmektedir.

Yasanın 21. maddesi uyarınca, TİS yapılması için bir araya gelip **"toplu görüşme"**ye başlayan tarafların **60 gün** boyunca uzlaşmaya çalışmaları zorunludur. **60 gün geçmesine rağmen** taraflar anlaşamadıysa "görevli makam" (Bölge Çalışma Müdürlüğü ve Çalışma Bakanlığı) taraflardan birinin başvurusu üzerine veya resen **altı işgünü** içinde bir arabulucu tayin eder. (Arabulucuya toplu görüşmenin 30 günü geçmesi halinde gönüllü olarak da gidilebilir. Madde 22, fıkra I). Burada söz konusu olan **zorunlu arabuluculuktur.** Yasanın emridir. Ve **15 gün** sürmesi gerekir. Taraflar anlaşırlarsa ayrıca bu süre "en çok 6 işgünü uzatılabilir" (m. 23). Yine anlaşma sağlanamazsa, "arabulucu" **3 işgünü içinde bir** tutanak düzenlemek ve bunu görevli makama iletmek zorundadır. Sonra, görevli makam bu tutanağı **en geç altı işgünü içinde taraflara tebliğ** eder. toplu görüşmenin başladığı ilk günden bu yana tam 75 gün + 21 işgünü (yaklaşık 28 gün) = 103 gün geçmiştir. Ve hâlâ uzlaşma sağlanamadığından sendikanın grev kararı alma safhasına sıra gelmiştir. Şimdi bu safhayı ve süresini görelim.

3- Grev kararı yetkili sendika tarafından alınmalıdır. Ancak, bu karar 27. maddeye göre, "uyuşmazlığın çözülemediğini belirten tutanağın tebliğinden itibaren altı işgünü geçmeden alınamaz".

Bu süre geçtikten sonra, aynı maddeye göre, yetkili sendika grev kararını **altı işgünü** içinde almalıdır. Bu süre içinde grev kararı alınmazsa sendikanin toplu iş sözleşmesi yetki belgesinin hükmü kalmaz ve grev hakkı düşer.

4- Alınan grev kararının, 28. madde uyarınca, "karar tarihinden itibaren **altı işgünü** içinde karşı tarafa tebliğ edilmek üzere notere ve kararın bir örneği görevli makama tevdi" edilmek zorundadır. Ayrıca grev kararının, kararı alan sendikaca işyerinde derhal ilanı gerekir.

5- Uyuşmazlığı barışçı yoldan çözemeyen sendika grev kararını zamanında alıp, yine zamanında tebliğ ve ilan ettikten sonra grevi hemen başlatamaz. 37. maddeye göre, grev kararı, "karşı tarafa tebliğinden itibaren altmış gün içinde ve karşı tarafa noter aracılığı ile altı işgünü önce bildirilecek tarihte uygulanmaya konabilir ."

Grev kararını tebliğden itibaren altmış gün içinde kullanmadınız veya işverene greve başlayacağınız günü **altı işgünü** önceden bildirmediyseniz grev hakkınız yine düşecektir. Sendikanın TİS yetki belgesinin hükmü de kalmayacaktır. Grevin ne gün başlayacağını, uzlaşmak istemeyen bir işveren (yasal sürelerin netliği sayesinde) işin başından zaten hesaplamış ve her türlü önlemini alıp, grevin etkinliğini sıfıra indirme olanağına kavuşmuştur. 1963 düzenlemesinde sendika grev kararını işverene tebliğ ettikten sonra bir yıl içinde en uygun zamanda başlatma olanağına sahipti, şimdi bu olanak 60 günle sınırlandırılmıştır.

6- Grev oylaması istenmişse, oylamanın grev lehinde sonuçlanması gerekir. 1963'te Yasa işyerinde çalışan işçilerin üçte birinin grev oylamasını istemesini şart koşmuşken yeni yasa bu oranı **dörtte bire** indirmiştir. Böylece bir azınlık, greve karşıysa grev oylaması isteyebilecektir. Dahası yeni hükme göre (m. 35), oylamaya **"grev ilânının yapıldığı tarihte işyerinde çalışan işçiler"** katılacağından, grevi önlemek isteyen bir işveren, sendikanın grev kararını almasıyla birlikte işyerine yeni işçi alıp grev oylamasını sendika aleyhine etkileyebilecektir.

Grev oylaması yapılıp "salt çoğunluk" greve karşı çıkmışsa grev hakkı yine düşecektir.

Grev oylamasının yapılabilmesi için, bu konudaki isteğin "grev kararının işyerinde ilan edilmesinden başlayarak **altı işgünü** içinde" iletilmesi gerekiyor. Böylece, her halükarda grevin fiilen başlatılması bir altı gün daha geciktirilmiş olmaktadır.

Grev oylaması sonucunda grevin uygulanmamasına karar verilirse, 36. maddenin 4. fıkrası uyarınca işçi sendikasına "oylama sonucu kesinleştikten itibaren onbeş gün içinde" işverenle anlaşma, yani TİS imzalama yetkisi tanınmıştır. Bu nokta üzerinde bir lahza duralım. Ve niye böyle bir yetki tanındı diye bir soru soralım? Bu sorunun bir çok yanıtı olabilir. Kendimizce şöyle bir yanıt - yorum verebiliriz: Türkiye'de geçmiş dönemlerde bazı işkollarında, örneğin dokuma, lastik ve gıda işkolunda, işveren yanlısı sendikaların ölü sezonlarda ya da işveren stokunun fazla olduğu dönemlerde danışıklı grevler başlattığı, yürüttüğü olmuştur. Şimdi de yasal düzenleme, böyle durumlarda işverene ve işve-

ren yanlısı sendikaya ölü sezonda veya stok eritilmesi gereken anlarda bir grev ayarlama olanaklarını fazlasıyla sunmaktadır. İşte böyle bir grev kararı alınır ve uyanık, deneyimli işçiler bunu önlemek isterse grev oylaması isteyip grevi engelleyebilirler. Grev engellendi diyelim. İşverenle "en iyi koşullarda" TİS imzalayacak işveren yanlısı sendikanın bu "ödevini" yerine getirmesi için son bir onbeş gün yeterli olacaktır. Bu bizim yorumumuz, dolayısıyla subjektif olma şansı fazla. Gelecek günler haklı veya haksız olduğumuzu gösterecektir. Şimdiden dikkatimizi ölü sezonda "grev, grev " diye meydanlarda bağırabilme şansı olan "sendika liderlerine" çevirmek yararlı olacaktır.

Bu koşullar altında grev kararı almak ve greve başlamak ve greve başlamakla toplu görüşmenin uzlaşmazlıkla sonuçlandığı an arasında çok uzunca süre geçmesi yasa emri.

Onca açıklama ve rakamdan sonra bu konuda bir sonuç çıkarmak için yazdıklarımıza bakarsak şunları görüyoruz: Toplu görüşmeye başladıktan sonra grev kararının alınmasına kadar 103 gün yani üç buçuk ay geçmesi, grevin başlatılabilmesi için ise toplam 30 işgünü (yaklaşık 42 gün) daha beklemek gerekecektir. Sonuçta toplu görüşmenin ilk gününden -uzlaşma sağlanamadığı takdirde- grevin ilk gününe kadar **145 gün,** yani neredeyse **5 ay** beklemek yasanın emri. Bazı formaliteleri en hızlı biçimde yerine getiren bir sendika bile (grev oylamasının istenmediğini de varsayarak) greve ancak 75 gün + 22 işgünü (yaklaşık 31 gün) yani 106 gün, yani üç buçuk ay sonra başlayabilecektir. Bu uzun süre içinde grevin gelmekte olduğunu gören işverenin her türlü önlemini alıp, grevin etkisini sıfıra indireceğini söylemeye gerek var mı?

7- Grevin yapılabilmesi, ilgili işyerinin grevin yasaklandığı işyerlerinden olmaması veya grevin yasaklandığı işlerden biriyle uğraşmıyor olması koşuluna bağlıdır.

Yeni yasa 29. ve 30. maddeleriyle **grev yasağının bulunduğu "işler" ile "yerleri"** sıralamıştır. Bu yasaklamalar 1963 tarihli TİSGLK'dan daha öteye ulaşmıştır. 1963 yasasındaki yasaklara ek olarak yeni "işler" ve "yerlerde" grev yasaklanmıştır. **Birçok işçi -sendikalı bile olsalar- yasak kapsamına alınmıştır.**
Bu yasakları tek tek görelim:

29. Madde uyarınca aşağıdaki "işlerde" grev yapılamaz:
a) Can ve mal kurtarma işlerinde;
b) Cenaze ve tekfin işlerinde * (Yeni yasayla ek olarak getirilen yasakları * işaretiyle gösteriyorum);
c) Su, elektrik, havagazı üretimi, tasfiyesi ve dağıtımı işlerinde, (1963'te yalnızca **kamu tüzel kişilerince** yerine getirilen su, elektrik, havgazı istihsal ve dağıtım işlerinde yasak söz konusu idi. Şimdi kamu-özel ayırımı kaldırılıp yasak alanı genişletilmiştir.);
d) Petrol, tabii gaz, kömür sondajı, üretimi, tasfiyesi ve dağıtımı işlerinde*;
e) Noterlik işlerinde;
f) Bankacılık işlerinde*;
g) Kamu kuruluşlarınca yürütülen itfaiye, temizlik işleri ile şehir içi, deniz, kara ve demiryolu ve diğer raylı toplu yolcu ulaştırma hizmetlerinde*.

30. Maddeye göre şu "yerler" de grev yasaktır:
a) İlaç imâl eden işyerleri hariç olmak üzere, aşı ve serum imâl eden müesseselerle, hastane, klinik, sanatoryum, prevantoryum, dispanser ve eczane gibi sağlıkla ilgili işyerlerinde;
b) Eğitim ve öğretim kurumlarında ve çocuk bakım yerlerinde;
c) Huzurevlerinde*;
d) Mezarlıklarda*;
e) Milli Savunma Bakanlığı ile Jandarma Genel Komutanlığı ve Sahil Güvenlik Komutanlığı'nca doğrudan işletilen işyerlerinde (1963'te bu işyerlerinde grev kesinkes yasaklanmamıştı. 1963 tarihli yasanın 20. maddesinin 11. bendinde öngörülen yöntem bu işyerlerinde greve gitmeyi, çok zor koşullara bağlamakla birlikte, kuramsal olarak tanımıştı. 1983'te grev kesinlikle yasaklanmış ve yasak kapsamına Sahil Güvenlik Komutanlığı'na bağlı işyerleri de alınmıştır.[1]
f) 31. maddenin son fıkrasına göre "Başladığı yolculuğu yurt içindeki varış mahallerinde bitirmemiş deniz, hava ve kara ulaştırma araçlarında grev" yapılamaz. 1963'te de benzer bir hüküm bulunuyordu; ve bu, pratikte bu işkollarında grevin tümüyle yasaklanması veya en azından olanaksızlaştırılması anlamına gelmişti. Nitekim THY'da yapılabilen ve 80 gün süren bir grev işçilerin tam anlamıyla hezimete uğramasına yol açmıştı. Diyeceğimiz, bu iş kollarında grevin fiilen yapılamazlığı, yapılırsa başarısızlık şansının yüksek olduğudur. Ayrıca, yukarıda işaret ettiğimiz gibi şehir içi her türlü taşımacılıkta grevin yasak olduğunu da anımsayalım.

1 1982'de hazırlanan TİSGLK tasarısında "kamu araştırma kurumlarında" ve "Turizm mevsiminde turistik tesislerde" de grev yasağı öngörülmüştü. Bu konuda **E. Tuşalp'ın** 11.12.13 Nisan 1982 tarihlerinde **Cumhuriyet** gazetesindeki yazılarına bakılabilir.

Dolayısıyla deniz, kara, demir ve hava taşımacılığında grev yapılamaz demek yanlış olmayacaktır.

GREV YAPILAMAYAN İŞKOLLARINDAKİ İŞÇİ, SENDİKA VE SENDİKALI İŞÇİ TABLOSU:

İşkolları	Toplam İşçi Sayısı (1)	Sendika Sayısı (2)	Sendikalı İşçi Sayısı (3)	% (3)/(1)
Madencilik	107.446	2	96.349	89,6
Petrol, Kimya, Lastik	112.774	6	58.136	51,5
Banka ve Sigortacılık	80.669	5	47.929	71,6
Enerji	86.678	6	80.477	92,8
Ticaret, Büro, Eğitim ve Güzel Sanatlar	233.189	7	22.227	9,5
Kara Taşımacılığı	28.882	4	1.671	5,7
Demir Yolu Taşımacılığı	51.077	1	22.197	43,4
Deniz Taşımacılığı	21.372	1	8.946	41.8
Hava Taşımacılığı	8.959	2	5.753	64,2
Sağlık	20.556	2	7.542	36,6
Millî Savunma	37.284	1	29.280	78,5
Genel İşler (Belediye Hizmetleri)	96.517	2	96.772 (?) 96.517 (*)	100 (?)
Toplam:	856.522	39	477.279	55,7

Kaynak : Çalışma ve Sosyal Güvenlik Bakanlığı Tebliği, Resmi Gazete, 17 Şubat 1984.

(*) "Genel İşler" işkolunda iki sendikanın toplam üye sayısı bu işkolunun toplam işçi sayısından 255 fazlalık gösteriyor. Bu bazı sendikaların üye sayısının fazla gösterildiğinin ve/veya işverenlerce Bakanlığa iletilen rakamlardan oluşturulan işkolu toplam işçi sayısının yanlış olduğunun işaretidir. Bu konunun kurcalanması gerektiği, Bakanlık resmî rakamlarının şüphe ile karşılanmasının,kullanılırken bu noktaların vurgulanmasının zorunluluğu kesindir. Başka rakamlar olmadığı için bunları kullanmak durumundayız. "Genel İşler"de sendika üyelerinin toplam işçilerden daha fazla olamayacağı aşikâr olduğundan birinci ve üçüncü kolonlarda 96.517 rakamını tercih ettik. Böylece, bu işkolunda % 100 (?) lük bir sendikalaşma oranı elde ediyoruz ki, bu altı çizilmesi gereken bir veriye dönüşüyor (!)

Bu düzenlemenin uygulamada ne anlama geldiğini, ne kadar işçiyi, sendika üyesi olsalar bile, anayasal hakları olan grev hakkından yoksun bıraktığını irdeleyebilmek için yasaktan etkilenen işkollarını, bu işkollarındaki toplam işçi ve sendika üyesini vb. belirttiğimiz tabloya bir göz atmalıyız. Şimdi şu birkaç gözlemimizi alt alta sıralayabiliriz:

a) Grevin yasaklandığı işkolları[2] Kamu İktisadi Teşekküllerinin (KİT'lerin), başka bir deyişle kamu sektörünün, ya da devlet işletmelerinin yoğun egemen olduğu işkollarıdır. Madencilik, enerji, demir, hava ve deniz yolu taşımacılığı, sağlık, milli savunma ve eğitimde devletin neredeyse tekele varan bir egemenliği söz konusudur. Saydığım işkollarının bazılarında özel sektörün de payı yok değil ama genel eğilim kamu sektörü yönündedir.

b) Kamu hizmetlerinde (Belediye hizmetleri, taşımacılık vb.) grev yasağı yüzde yüze yakındır. Bu noktada 1908 tüzel düzenlenmesinden bile geriye gidilmiştir. 1908'de grevin bu hizmetlerde düzenlendiğini biliyoruz.

c) Bu işkollarında sendikalaşma oranı (tabloda 4. sutun) oldukça yüksektir. Bu oran % 5'e kadar inmekle (iki işkolunda) ve bir işkolunda % 10'nun altında olmakla birlikte genel olarak % 30'dan aşağı düşmediği gibi, bir çoğunda % 50'den yüksektir. Dolayısıyla grev hakkının sendikalara tanınmasına karşın, bu büyük ölçüde ve maalesef kağıt üzerinde kalmıştır.

d) Sayı ve rakamlara gelince; Grev yasağının 856.522 işçinin tamamını kapsadığını; ya da 477.279 sendika üyesinin tamamının grev hakkından yoksun bırakıldığını söylemek zor. Çünkü 2. sıradaki işkolunda "petrol"de yasak var, "kimya ve lastik"te yok. 5. sıradakilerden "eğitim"de yasak var diğerlerinde yok. Kara, demir, deniz ve hava taşımacılığında şehir içinde grev bazı kollarda doğrudan yasaklanmış bazı kollarda ise tanımış ancak imkansız kılınmıştır. Bu durumda grev yasağı kapsamına giren işçi ve sendikalı sayısını kesin olarak saptamamız zor. Ancak bir varsayım olarak şu rakamları ileri sürebiliriz. Bu sayının işçiler için 600.000, sendika üyeleri için 400.000 olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır.

Yukarıda işkollarında % 10'luk barajı aşamayıp TİS yetkisi, dolayısıyla greve gitme olanağı elde edemeyen, elli sendikaya mensup 155.437 işçi olduğunu söylemiştim. Bu sendikalardan 26'sı grev yasağının geçerli olduğu işkollarında (7'si ticaret, büro, eğitim ve güzel sanatlarda, 4'ü kara taşımacılığında) ve bunların toplam üye sayısı 57.473. Bu rakamı 155.437'den çıkarıp kalanı 400.000'e ekleyince bulduğumuz 497.964 sayısı bize sendika üyesi olup grev hakkından yararlanamayan işçi tutarını vermektedir.

Bu durumda yeni TİSGLK'nun düzenlemesi

2 Bu işkolları yasanın saydığı "işler" ve "yerlere" tamı tamına tekabül etmemekle birlikte, onların tamamına yakınını kapsadığını varsaymamız yanlış olmayacaktır.

ve sınırlaması sonucu 1.247.744 sendikalı işçinin (dikkatinizi çekerim **"işçi"nin değil "sendika üyesi işçinin"**) yarım milyona yakını (% 39,9'u) grev hakkından yoksun bırakılmıştır.

Sonuç olarak grev hakkını, resmî rakamlara göre sayıları 2.317.016'ya ulaşan işçilerden ancak 749.780'ni yani % 32,3'ü kullanabilecektir. Kullanabilecektir diyoruz, zira onca engeli aşıp greve gitmek ve onu bu koşullarda başarıya ulaştırmak olanaksız gibidir. Önemli bir noktayı gözümüzden kaçırmayalım: **grev hakkını işçilerin üçte biri gibi bir azınlığı kullanma şansına sahiptir ve işçi çoğunluğu tüzel düzenleme sonucu anayasal haklarından alıkonulmuşlardır.**

IV- Hükümetin erteleme yetkisi

Grev hakkının sınırlandırılmasında bir başka durak noktası Bakanlar Kurulunun grev kararını veya başlamış bir grevi erteleyebilmesidir. Yasanın 33. maddesine göre "genel sağlığı veya millî güvenliği bozucu nitelikte" görülen grev kararı veya başlamış bir grev bir kararname ile altmış gün süreyle ertelenebilecektir.

Bu süre 1963'te 90 gün idi. Ve bu süre içinde taraflar anlaşamayınca grev, süre bitiminde yapılabiliyordu. Oysa yeni düzenlemede süre kısaltılmış, ancak tarafların bu süre içinde uzlaşamaması durumunda sendikanın greve gitme hakkı da elinden alınmıştır. Yani **grev ertelenmesi doğrudan doğruya grev hakkını düşüren bir idare eylem bir iptal gibi düzenlenmiştir.** Yasa, 34. maddesinde bu kuralları getirmiştir. 60 gün içinde uzlaşılmazsa uyuşmazlığın çözümü artık YHK'na kalmıştır. Bu hükümün ışığında, "genel sağlık" ve "millî güvenlik" terimlerinin geniş yorumunda hangi grev ertelenmez ki? Anayasa ile güvence altına alınan grev hakkı siyasî ve idarî karar ve icra mercii olan hükümetin kararı ile elden gidebilecektir. 1963-1980 döneminde hükümetlerin grev erteleme yetkilerini aşırı bir biçimde kullandıkları anımsanırsa yeni dönemin bu bağlamda pek iç açıcı olmayacağını söylemek kâhinlik olmayacaktır.

Erteleme kararı aleyhine, yetkili sendika, Danıştay'da iptal davası açababilir ve yürütmenin durdurulmasına karar verilmesini isteyebilir (m. 33/2). 1963'te benzer bir hüküm getirilmiş ve **Danıştay'ın bir hafta içinde** karar vermesi belirtilmişti. Oysa 1983'te Danıştay'ın karar vermesi için bir süre söz konusu değildir.

V- İş Mahkemesinin başlamış bir grevi durdurma yetkisi

Yeni yasa **başlamış bir grevin** Bakanlar kurulu kararıyla ertelenmesi yanında şu üç yoldan da **durdurabileceğini** öngörmüştür:

1- **Yetkili iş mahkemesi,** işverenin veya Çalışma Bakanının başvurusu üzerine, "iyi niyet kurallarına aykırı tarzda, toplum zararına ve millî serveti tahrip edecek şekilde" kullanılan grevi durdurma yetkisine sahiptir (m. 47/I). Bu hükmün her türlü sübjektif yoruma açıklığı ortadadır.

2- Grevi uygulayan sendikanın kapatılması, feshi, infisah etmesi veya **faaliyetinin durdurulması hallerinde** grev kendiliğinden ortadan kalkar. (m. 51/2).

3- Grevi uygulayan sendikanın, bu grevin uygulandığı işyerindeki üyesi işçilerin dörtte üçünün sendika üyeliğinden ayrıldıklarının tesbiti halinde, ilgililerden biri, (işveren veya işçilerden biri mi?) grevin sona erdirilmesi için yetkili mahkemeye başvurabilecek ve mahkeme greve son verecektir (m. 51/4). Bu hüküm azınlıkta kalan sendikanın grev yetkisini elinden almak için getirilmiş gibidir. Ama aynı zamanda grevi kırmak isteyen işverene, sendika üyeleri üzerinde baskı kurarak ya da başka yöntemlerle onları sendikalarından ayırarak grevi yoketme olanağını da tanımaktadır.

VI- Grevin geçici olarak yasaklandığı "durumlar"

Grev bazı durumlarda geçici olarak yasaklanabilecektir. Yasanın 31. maddesinde sayılan durumlar şunlardır:

1- Savaş halinde,

2- Genel veya kısmî seferberlik süresince;

3- Yangın, su baskını, toprak veya çığ kayması veya depremlerin sebebiyet verdiği ve genel hayatı felce uğratan felaket hallerinde;

Bakanlar Kurulu, bu hallerin ortaya çıktığı yerlerle sınırlı ve bu durumların süresince yürürlükte kalmak üzere, gerekli gördüğü işyerleri veya işkollarında grevi yasaklayabilir. Yasağın kaldırılması hükümetin kararına bağlıdır.

4- Olağanüstü hallerde (Anayasa'nın 119 ve 120. maddelerinde düzenlenen haller.);

5- Sıkıyönetim halinde grev hakkı geçici olarak yasaklanabilir.

Sıkıyönetim ilânı ile grevlerin komutanlıklarca askıya alınması ile ilk üç halde grevin Bakanlar Kurulunca yasaklanması 1963 tüzel düzenlenmesiyle de getirilmişti. 1983'te bu konudaki yenilik "olağanüstü hallerde" de grevin yasaklanabilir olmasıdır. Bir başka yenilik geçici yasağın belli bir süreyle sınırlandırılmasıdır. Şöyle ki, 32. maddenin son fıkrası uyarınca, **geçici grev yasağı altı ayı doldurduktan sonra** taraf-

lardan biri altı işgünü içinde YHK'na başvurup uyuşmazlığın çözümünü isteyebilir. Oysa, 1963 düzenlemesinde uyuşmazlık geçici yasak süresince taraflarca çözülememişse sendika greve gidebiliyordu. Geçmiş dönemlerde sıkıyönetimler altında yasaklanan ("askıya alınan") kimi uyuşmazlığın, sıkıyönetim kalkar kalkmaz başlatılan bir grevle olumlu sonuca ulaştırıldığı görülmüştü.

Bir başka nokta, bu durumlarda grevin geçici olarak yasaklanması bir idarî kararla olmasına rağmen, bu karara karşı iptal davasında yürütmenin durdurulmasına Danıştayca karar verilemeyeceğinin hükme bağlanmasıdır. (m. 33/2). Danıştay bu konuda idarî kararları denetleyebilmek, yanlışsa durdurma kararı almak gibi anayasal yetkilerinden yoksun bırakılmıştır.

VII- Greve katılamayacak İşçiler

Yasa, 1963'teki düzenlemeden daha geniş boyutta ve ayrıntılı bir biçimde 39. ve 40. maddelerinde "kanunî greve katılamayacak işçi kadrosu" konusunu düzenlemiştir. 1963'te olduğu gibi Bölge Çalışma Müdürlüğüne yine geniş yetkiler verilmiştir.

VIII- Grev gözcüleri, afişler

1963'te olduğu gibi "grev gözcüleri"yle ilgili bir madde konulmuştur. Ve ayrıntılı bir biçimde grevde grevcilerin yapıp yapamayacakları belirtilmiştir. Örneğin "ençok ikişer grev gözcüsü" konulması, grev yapılan işyeri ve çevresinde kulübe, baraka ve çadır gibi barınma vasıtalarının kurulamaması. Grev yapılan işyerleri ve çevresine, "Bu işyerinde grev vardır" ibaresinin dışında afiş, pankart gibi ilân vasıtalarının asılmasını yasaklayan yasa koyucu, affedilmez bir unutkanlık örneği gösterip, "Bu işyerinde grev vardır" ibaresinin hangi büyüklükte beze (beze mi? kağıda mı?) hangi büyüklükteki harflerle ve hangi renk veya renklerde yazılması gerektiğini belirtmemiştir.

IX- Grevde geçen süre için ücret ödenmemesi

1963 Yasasında öngörülmemesine karşın, uygulamada başarıyla sonuçlanan grevlerde işçiler, grevde geçen günlerin ücretlerinin ödenmesini işverenlere kabul ettirmiş, TİS'lerine yazdırmışlardır. Bu konuda bir gelenek oluşuyordu. Yeni yasa 42. maddesinin 5. fıkrasıyla bunu yasaklamıştır. İşçilere grev dönemi için işverence ücret ve sosyal yardımlar ödenemez, TİS'lerine veya hizmet akitlerine bunların aksine hüküm konamaz. Aynı hüküm çerçevesinde grevde geçen sürenin kıdem tazminatı hesabında dikkate alınmaması da öngörülmüştür.

X- Lokavt grev ilişkisi

1963'te olduğu gibi lokavt, yeni TİSGLK'da aynen grevin eşdeğeri, denge hak olarak düzenlenmiştir. O kadar ki, en ayrıntılar bile unutulmamış. Ancak "gözcü" konusunda bir hata olmuş. Yasa koyucu işçi tarafının "gözcüsünü" iki kişiyle sınırlarken (m. 48), "lokavt gözcülerinden" söz etmiş (m.49) ama işveren tarafı gözcülerinin sayısını kesinlikle belirtmemiştir. Bu tür örnekleri çoğaltabiliriz.(Örneğin bakınız m. 27/3) Asıl önemli olan dengesizlik işverene ona hak, yetki ve olanak tanınırken onu toplu görüşmede anlaşmaya ciddi bir biçimde zorlayacak ve yapılan toplu iş sözleşmesini uygulatacak olanaklardan işçi ve sendikaların yoksun bırakılmasıdır.

XI- Müeyyideler

1983 Yasası 1963'ten daha ağır müeyyideler getirmiştir. 1963'te olduğu gibi 1983'te de SK ile TİSGLK'nun getirdikleri müeyyideler o kadar ağır, çok ve ayrıntılıdır ki, "Sosyal Ceza Hukuk"cularına yıllarca uğraşacak ölçüde konu çıktı diyebiliriz. SK'nunda 52-59. maddeler, TİSGLK'nunda ise 68-81. maddeler müeyyidelere ayrılmıştır.

Özel yasa öyle bir düzenleme getirmiş ki, toplu görüşmede anlaşma sağlanması durumunda zorunlu arabuluculuğun zorunlu tahkime kadar gitmesi ve grevin tümüyle devre dışı bırakılarak birçok işçi için toplu iş sözleşmesinin YHK'ca kotarılması bir yasal emir biçimini almıştır. Asıl önemli müeyyide de budur.

Son birkaç söz

Yukarıdan beri sıraladığımız noktalar 1983 tarihli TİSGLK'nin grev hakkına getirilen yasak ve kısıtlamaları 1963 Yasası ile zaten oldukça zorlaştırılmış olan grev uygulaması ve onun başarıya ulaştırılması yeni düzenlemeyle artık olanaksız hale gelmiştir.

Grev yasağı kapsamını alabildiğine genişletmek, grev uygulamasını akıl almaz kurallara bağlamak beklenen yararı ne kısa ne de uzun dönemde sağlamaya yetmeyecektir. Savaş ya da savaş tehlikesi, genel veya kısmi seferberlikte, doğal felaket durumlarında, can ve mal kurtarma işlerinde, işçilerin insan gibi yaşamaları, çalışmaları için gerekli koşullar sağlandıktan sonra, grevin ertelenmesine, durdurulmasına emin olalım ki, en başta işçiler evet diyecektir. Unu-

tulmasın ki, işçi greve en son aşamada, işvereni uzlaşmaya ikna etmek için ve grevin getireceği her türlü yoksulluk ve yokluğu göze alarak gitmektedir. Onu daha zorda, daha yoklukta bırakacak düzenlemeler ne geleneğimize, ne de ilerisi için kendimize saptadığımız amaçlara uymamaktadır.

Varlık

ÜRETKENLİĞİN ÖNÜNÜ AÇAN DİNAMİK DERGİ

Genel Yayın Danışmanı: Kemal Özer

Eylül sayısında:

DÜNYA OZANLARI KONUŞUYOR

Bileyci ve Ozan • Şiir İnsana Benzer • Şiir İşçiliği • Pablo Neruda, Sismik Kamçılı Adam

yazıları ve şiirleriyle

Enzensberger/Özdemir İnce/Teoman Aktürel/Adnan Özer/Ahmet Telli/Radoy Ralin/Ted Hughes/Dubravko Horvatiç/Kemal Özer/Nizar Habbani/Mehmet Müfit/ Erich Fried/Tuğrul Tanyol/Pablo Neruda/Henrik Nordbrandt/Can Aksın/Aydın Hatipoğlu/Nelly Jordanova

•

Balığın Şarkısı/Sulhi Dölek • Hiroşima'dan Akkuyu'ya/ İ. Mert Başat • Çocuğa Kitap, Öyle mi?/Tarık Dursun K. • Tiyatro Temsilinin Cismi/Jozej Szajna • Eleştirinin Gereği/Alpay Kabacalı • Bükreş Günleri/Mustafa Balel • Gül Yordamı'ndan Yola Çıkan Şair/Kemal Sülker • Öykü: Dünyanın En Güzel Erkeği/Duran Yılmaz

•

Varlık - Cağaloğlu Yokuşu 40/2 İstanbul
Abone (Yıllık) 1500 TL., öğretmen ve öğrencilere 1200 TL.
Posta çeki: 119822

Laik Kültüre İlk Adım: Şinasi

Salih Ural

Osmanlının feodal-dini kültürü, tarihin ilerlemesine bağlı olarak bir canlılık ve olgunlaşma dönemi yaşadıktan sonra, XIX. yüzyıl başlarında kendisine temel olan uygarlıkla birlikte çöküş içine girmiştir [1]. O zor ve karmaşık XIX. yüzyıl dünyasında Osmanlı insanının önüne çıkan çok önemli sorunları anlama ve çözümlemede eski anlayış ve davranışlar yetersizdir. Bu ortamda gelenekçi eski insan gibi ölümü solumak istemeyen, yaşamak ve ayakta kalmak isteyen yeni insanların ortaya çıktığı görülmektedir. Batı'nın burjuva demokratik devrimlerle yolunu açtığı yeni dünya, bizim yeni insanlarımızın da esin kaynağı olmuştur. Ve o insanlar, ilahi mucizelerin yerine insanın mucizelerini koyarak yarattıkları yeni kültürle, "bu dünya" kültürünü geliştirmişler, dünya dışı eski kültürün de sonunu getirmişlerdir. XIX. yüzyılda doğumuna tanık olduğumuz bu yeni insanlardan ilki, başka bir deyişle çağdaş laik kültürümüzün atası Şinasi'dir. (1826-1871).

Çağdaş kültürümüzde çok önemli bir yer tutmasına karşılık bu tarihin, belki de, en karanlıkta kalmış, en ihmale uğramış kişisi Şinasi'dir. Çok değil bundan 113 yıl önce kaybettiğimiz Şinasi'nin hayatı hakkındaki bilgiler, neredeyse, ondan beşyüz yıl önce yaşamış Yunus Emre kadar belirsizliklerle doludur. Ahmet Hamdi Tanpınar, Şinasi'nin bir bilmece gibi çözülmesi gerektiğini söylüyor. Tanpınar'dan bu yana geçen sürede bazı araştırmalar yapılmasına rağmen Şinasi hâlâ çözülmeyi bekleyen bir bilmece olarak durmaktadır.

Bu yazımızda, Şinasi'den bugüne kalan eserlerine yeni ve bütünsel bir anlayışla yaklaşınayı deneyerek, onun yakın tarihimizdeki yerini belirlemeye çalışacağız.

I. İlk Kültür Devrimcisi ve İlk Çağdaş Düşünür

Şinasi kısa yaşamında zengin bir çok yönlülük ve kültürel etkinlik sergilemiştir. Bugün toplumumuzda yerleşmiş birçok anlayış ve kurumun geçmişi araştırılırsa, karşımıza ilk öncü ve yol açıcı olarak hep Şinasi çıkmaktadır.

Geride kalan eserlerine bakılırsa Şinasi ne gazeteci, ne tiyatro yazarı, ne şair, ne de eleştirmendir. Ancak o, hem gazeteci, hem şair, hem yazar, hem de eleştirmendir. Bunların hiçbirisi esas uğraşı olmamıştır. Hepsiyle de zaman zaman ilgilenmiş ve o alanda öncü olabilecek bir örnek verdikten, belli anlayış ve biçimleri ortaya koyduktan sonra başka bir alana geçmiştir. Bu tabloya bakarak Şinasi'nin daldan dala atlayan bir kişi olduğu da sanılmamalıdır.

1 Bkz. "Osmanlı'nın Ölümü", (**Saçak**, sayı: 30/2), s. 18.

Hayatı ve eserleri, Şinasi'nin çağdaş kültürümüzde öncü olmasının bir rastlantı sonucu değil, onun, belli anlayışlarla yöneldiği bilinçli ve sistemli çalışmalarının ürünü olduğunu göstermektedir. Tanpınar'ın deyişiyle; "... parça parça gelen ve mahdut hedeflerin ötesine geçemeyen yenilikleri bir istikamette toplayan ve hamleyi en muhtaç olduğumuz şekilde cemiyete döndüren, o olmuştu" [2].

İlginç olan Şinasi'nin bunca öncülüğü çok az eser vererek yapmış olmasıdır. O'nun az eser vermiş olması, -artık neredeyse genelleşen bir yargıyla- kısır ve verimsiz bir yazar olmasına, durgun kişiliğine bağlanmaktadır. Şinasi zor yazan bir kişi olabilir. Ancak gerçekleştirdiği işlerin güçlüğü de ortadadır. O, yeni biçimleri, yeni anlayış ve davranışları ortaya koymak istemiştir. Bu açıdan bakılırsa Şinasi'nin birkaç yeni şiirinin, geleneksel mazmun oyunları ile tıka basa doldurulmuş bir Divan'dan çok daha fazla emek ve çaba istediği söylenebilir. **Kendiliğindenci bir tutumla eskiyi sürdürmek kolaydır, ama, yeniyi ortaya koymak o denli zordur. Şinasi işte bu zor işi başarmıştır.** Bu çabalarının sonucudur ki, her yazdığı ile yeni bir çığır açmıştır. Tanpınar'ın deyişiyle; "Dilimize ve edebiyatımıza mihver değiştiren aksiyonunu sekiz on manzume ile birkaç kıta ve münferit beyitle yapmıştır "[3].

Çağdaş Kültürde İlk Düşünür

Şinasi'ye bugüne kadar birçok alanda "ilklik" verilmiştir. Ancak Şinasi'nin bugüne kadar üzerinde durulmayan en önemlik "ilklik"i, bizce **ilk çağdaş düşünürümüz** olmasıdır.

Belirleyebildiğimiz kadarıyla Şinasi için ilk kez "düşünür yazar" nitelemesini kullanan Yusuf Akçura'dır [4]. A.H.Tanpınar bile, çağdaş kültürümüzü incelerken, Şinasi üzerinde önemle durmasına, "bu zekâya Türk irfanının Avrupalılaşmasını, yani yeni bir dünya görüşü içinde kendimizi bulmamızı borçluyuz"[5] demesine rağmen, nedense onun için bir "düşünür" nitelemesini çok görmüştür [6]. Ve hatta, ilerde üzerinde duracağımız gibi, Şinasi'nin önemli düşünsel yönlerini sıradanlaştırmıştır. Tanpınar'dan kaynaklanan bu anlayış daha sonraki hemen bütün incelemelere de damgasını vurmuştur. "Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi"ni yazan Hilmi Ziya Ülken de Şinasi'ye düşünce yönünden gereken ilgiyi göstermemiş, onu neredeyse Batı'dan etkilenmiş ama geleneksel anlayışlardan da sıyrılamamış bir insan olarak değerlendirmiştir [7].

Yakın tarihimizi inceleyenlerin üzerinde önemle durdukları bir konu, "düşünsel alanda gerilik ve sığlık"tır. Siyasi tarihçiler için ideolojisizliğin ve siyasi programsızlığın nedeni düşünsel geriliktir. Düşünce tarihçileri için ise, düşünsel geriliğin nedeni siyasettir. Tarihçiler arasında görülen bu yorum farklılığı, her şeyden önce, yakın tarihin siyasi ve kültürel bir bütünlük içinde ele alınmamasından kaynaklanmaktadır.

Kuşkusuz yakın tarihimizde, gerek düşünce gerekse siyasi alanda önemli sorunlar yaşanmış, bunun sonucu her iki alanda da belirgin zaaflar ve eksiklikler ortaya çıkmıştır. Bazı zaaflara bakarak ileri sürülen "düşünsel ve ideolojik sathilik" değerlendirmesi eğer tarihi ve toplumsal persektife oturtulmaz ve bütünlük içinde ele alınmazsa kolaylıkla küçümsemeye yol açabilir ve açmıştır. Kuşkusuz bunun tersi de söz konusudur. Ancak bugün için yakın tarihimizdeki önemli oluşumları küçümseme ve benimseme eğilimi ağır basmaktadır.

Yakın tarihimiz üzerine daha bütünsel bir yoruma ulaşabilmek, tolumsal ve düşünsel tarih arasındaki ilişkiyi daha açık olarak belirleyebilmek için ilk anahtar Şinasi olabilir. Çünkü **Şinasi yalnızca ilk çağdaş düşünür değil - gazeteciliği ile aynı zamanda- ilk çağdaş siyasetçimizdir.**

Batı'ya Yönelim İçinde İlk Biçimleniş

Şinasi, eski kültür ve uygarlığın çöktüğü XIX. yüzyılda yeniyi arayan insandır. Tarihin bu noktada yeniyi arayanların önüne çıkardığı tek alternatif Batı'dır. Ramsaur'un da belirtiği gibi bu dünya gerek ulaştığı anlayışlar, gerekse toplum-

2 A.H. Tanpınar, **19'uncu Asır Türk Edebiyat Tarihi**, (5. basım, Çağlayan Kitabevi, İstanbul, 1982), s. 189.

3 age, s. 194.

4 Yusuf Akçura, **Yeni Türk Devletinin Öncüleri - 1928 Yılı Yazıları**, (Kültür Bakanlığı Yayını, Ankara, 1981), s. 16.

5 A.H.Tanpınar, age, s. 189.

6 age, s. 193 vd.

7 H.Z. Ülken, **Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi**, (2. basım, Ülken Yayınları, İstanbul 1979), s. 62-64.

sal düzeni bakımından Osmanlı insanına yabancıdır [8]. Hatta Batı'nın anlayış ve davranışları ile Osmanlı insanı arasında esastan zıtlıklar vardır. Birinde laik, ulusçu ve demokratik temelde doğmuş anlayışlar, diğerinde ise dini ve otokratik anlayışlar egemendir. Ancak Şinasi bu dünyaya Ramsaur'un ileri sürdüğü kadar da yabancı değildir.

XIX. yüzyıla girilirken Osmanlı İmparatorluğu'nda Batı'ya yönelim giderek artmaktadır ama, Batı'ya yeni bir dünya açan düşünceler ve toplumsal devrimler Osmanlı için, "Voltaire ve Rousseau misüllü meşhur zındıkların eserleriyle husule gelmiş bir fiskü fücur cümbüşü"dür [9]. Batı'daki yeni düşünce Osmanlı yöneticilerinin korkulu rüyasıdır ve sanki o düşünceler bir kez öğrenilirse her şeyin bir anda biteceğine inanılmaktadır. XIX. yüzyıla gelindiğinde gerçi Voltaire ve Rousseau hâlâ, "aşağı takım içinden türemiş", "canı tek durmaz cin fikirli" kişilerdir, "Milletin esas varını altüst etmek ve yeni bir çığır açmak üzere memleketlerinin bütün kurallarını gericilik diye yıkmaya kalkışmışlar", "her şeyi ve herkesi alaylarına hedef ederek, gahi canlar yakarak, gahi dil çıkararak ve memleketlerinin dışında bile tac ve taht sahiplerini ürkütmüşlerdi "[10]. Ancak Voltaire'den ilk çevirilerin de yapıldığı görülmektedir. Ethem Pertev Paşa, Voltaire'den "Münâcât" adıyla bir çeviri yapar. Daha sonra Şinasi'nin çağdaşı Münif Paşa, "Muhaverat-ı Hikemiyye" adı ile Voltaire, Fénelon ve Fontenelle'den seçme sözler yayınlar. Bundan sonra da çeviriler bollaşır. Batı'nın ilerici düşünceleri bütün önyargılara ve engellemelere rağmen Tanzimat öncesi ve sonrası İstanbul'da aydın çevrelere artık sızmıştır. Bu sızmada, sanırız, çoğu devlet hizmetine alınmış, bu yolla Osmanlı aydını ile yüz yüze gelmiş siyasi mültecilerin de önemli bir rolü olmuştur.

Şinasi, Batılılaşma çabalarının istek ve iradelerin dışında tarihsel gelişimin dayattığı bir genel eğilim haline geldiği ve Batı'nın düşünceleri ile ilk tanışmanın başladığı bu ortamın ürünüdür. Bu ortam Şinasi'nin gelişimini başından itibaren biçimlendirmiştir.

Şinasi'yi Çağdaşlarının Önüne Geçiren Olgu

Şinasi çok küçük yaşta (muhtemelen 1840'ta, yani 14 yaşında) "Tophane Müşiriyeti Mektubi Kalemi"ne aday memur olarak girmiştir. Bundan önceki eğitimi geleneksel mahalle mektebi eğitimidir. Şinasi bu Kalem'de İbrahim Efendi'den Arapça, Farsça ve yazı dersleri almış, eski edebiyatı da öğrenmiştir. Daha sonra Fransız topçu uzmanlarından Chateaneuf'tan (sonra Müslüman olarak Reşat adını almıştır) Fransızca öğrenmiştir. Şinasi'nin Paris'e gitmeden önce yazdıklarına ve düşündüklerine bakarak Fransızca öğretmeninden, ya da o çevrelerden, Fransızcadan başka Batı'yı biraz daha yakından tanıtan bilgiler edindiği söylenebilir. Bu sıralarda Fransızcadan şiir çeviri denemeleri yaptığı düşünülürse, edebiyat alanında bazı kaynakları doğrudan incelediği de ileri sürülebilir.

Şinasi'nin 22-23 yaşlarına geldiğinde Paris'e gitmek için aşırı bir istek içinde oluşu, bu dönemde edindiği bilgiler yüzünden olsa gerektir. Paris'e gitmeden önce, Mustafa Reşit Paşa için yazdığı bir kasidede (1265-1849) duygularını şöyle anlatmaktadır; **"Paris'in coşkusuyla sarhoş ve harap olup bir gazel söyledim. Bir Avrupalı sevgili Anadolu'ya parlaklık ve şan vereli, Türkistan Avrupa ülkelerini kıskanır olmuştur"**[11]. Şinasi'nin "Avrupalı sevgilisi", herhalde Tanzimat'la ülkeye giren anlayış ve kurumlardır. Anadolu bu anlayışlarla parlaklık kazanmıştır. Ancak Şinasi bu sevgilinin Avrupa'da olmasını kıskanmaktadır. Bu sevgiliyi daha yakından tanımak için yanına gitmek istemektedir.

Şinasi'nin bu duygularını Batı'ya karşı yüzeysel bir hayranlık olarak değerlendirmek tek yanlı ve hatalı olur. Şinasi, Batı uygarlığına bu denli açılır ve benimserken çok önemli bir şeyden, eski kültürün ve uygarlığın o günlerin insanının elini kolunu, kafasını zincirleyen bağlarından kurtulmaktadır [12]. Hele bu bağların ve Doğu ile

8 Bkz. E.E. Ramsaur, **Jön Türkler ve 1908 İhtilali**, (2. baskı, Sander Yayınları, İstanbul, 1982), s. 20.

9 Reisülküttap Arif Efendi'nin "Müvazene-i Politike" adlı lâyihasından akt: M. Orhan Okay, **Beşir Fuat**, (Dergâh Yayınları, İstanbul) s. 18.

10 Direktör Ali Bey'in **Hikaye-i Hikemiyye-i Mikromega** çevirisine yazdığı önsözden. Akt: M. Orhan Okay, age, s. 33. (Sadeleştirilmiş ve özetlenmiştir).

11 Beyitlerin aslı:
Paris'in bâde-i şevkiyle olup mest ü hârab
Bir gazel eyledim âverde-i bezm-i tıbyan
Rûma bir Avrupalı büt vereli revnâk ü şân
Reşk-i iklîm-i Firenk olmadadır Türkistan.

12 Oysa H. Seçmen, şiirin başında yer alan "tarz-ı atik üzre" yani eski biçime uygun olarak yazılmıştır açıklamasına dayanarak 1265 Kaside'sinde özce bir yenilik olmadığını ileri sürmektedir. Bkz.: Hüseyin Seçmen, **Şinasi**, (TDK Yayını, Ankara, 1972), s. 76.

Batı arasındaki ayrılığın yüzyıllara dayanan dinsel bir temeli olduğu da düşünülürse Şinasi'nin eskiden kopuşunun önemi daha iyi görülebilir. Osmanlı insanının gözünde Batı'nın ilerici düşünürleri "dinsiz" ve "zındık", Batı uygarlığı ise "dinsizlik"tir. Bu arada yavaş yavaş yayılmaya başlayan Avrupa biçimi giyim kuşam ve yaşam tarzına karşı toplumda bir yadırgama, tutucu çevrelerde ise tepki vardır. Avrupa biçimi giyinen ve saç tıraşı olan gençlere neredeyse cinsel sapık gözüyle bakıldığı ve aşağılandığı bu ortamda[13] yeni anlayış ve davranışlar ağır bir toplumsal baskı altındadır. Şinasi bütün bu olumsuzluklara ve baskılara rağmen tarihin Osmanlı toplumunun önüne açtığı yolu görebilmiş ve geri anlayışlardan sıyrılabilmiştir. Şinasi'yi çağdaşlarından üstün kılan, onu yeni bir dünya anlayışı ve kültüre öncülük etmek noktasına getiren en önemli olgu budur. **O, karşısında düşüncesiyle, sanatıyla, anlayışıyla ve davranışıyla yeni bir dünya olduğunun farkındadır. İşte bu yüzdendir ki, Yusuf Akçura'nın yerinde belirlemesiyle; "Batı düşüncesi ve durumunu Avrupa'ya giden diğer arkadaşlarından çok daha iyi anlamış"tır** [14]. Bu anlayışını da Paris'ten döndükten sonra yaptıklarıyla ortaya koymuştur. Yeni uygarlık anlayışını, Batı taklitçiliği ve aktarmacılığından çıkararak düşünsel ve toplumsal bir içerik kazandırmıştır.

II. Laik Anlayışın Evren ve İnsan Düzeyinde Temellendirilmesi

Şinasi Paris'ten döndükten sonra, ulaştığı düşünce ve anlayışları "Müntehabât-ı Eş'âr" kitabındaki bazı şiirlerinde ve makalelerinde açıklamıştır. Bugüne dek yapılan incelemelerde Şinasi'nin düşünceleri daha çok sanat ve ve topluma yönelik yönleriyle ele alınmıştır. Oysa onun sanatsal ve toplumsal düşüncelerinin de arkasında yatan bir düşünce vardır. Bu düşünceyi insan ve Tanrı üzerine yazılmış şiirlerinde bulmak mümkündür. Başka bir deyişle Şinasi toplumsal düşüncelerini felsefi bir zemine oturtmuştur. Şinasi'yi daha yakından tanımak için öncelikle bu yönü üzerinde durmak gerekmektedir.

"Münâcât" şiirindeki Tanrı ve varlık anlayışı

Şinasi Tanrı ve insan konusundaki görüşlerini esas olarak **"Münâcât"** (Tanrı'ya Yakarı) şiirinde ortaya koymuştur. Bu şiirin yanı sıra, **"Tahmid"** (Tanrı'ya Teşekkür), **"Tehlil"** (Tanrı'nın Birliği İçin), **"Tevekkül"** (Tanrı'ya Boyun Eğiş), **"Müfret"** (Bir Beyit) adlı kısa şiirleriyle Nefi'nin bir gazeline yazdığı **"Nazire"**de aynı konuyu ele almıştır. "Münâcât" şiiri 1862 yılında yayınlanan "Müntehâbât-ı Eş'âr" kitabında yer almıştır. Yazılış tarihi kesin bilinmemekle birlikte, Şinasi'nin bu şiiri Paris dönüşü yazdığını söyleyebiliriz [15].

Münâcât divan edebiyatı içinde eski bir biçimdir. Ne var ki, Şinasi'nin "Münâcât"ı eskilerden anlatımı ile ayrılmaktadır. Mehmet Kaplan bu ayrılığı şöyle açıklamaktadır; "Eski münâcâtlara giren malzeme çok kalabalıktır. Bunlarda bilhassa yeryüzüne ait varlıklar üzerinde durulur... teferruat ve mazmun yığını içinde Tanrı fikri kaybolur... Şinasi her şeyden önce, eski münâcâtları dolduran malzeme yığınını ayıklıyor. Tanrı fikrini yeryüzüne ait teferruat ile değil, kâinatın bütünlüğü içinde ortaya koyuyor. Gayesi sanat göstermekten ziyade Tanrı ile kâinat arasındaki münasebeti anlatmaktır" [16]. Şinasi'nin anlattığı bu münasebet şiirin anlatımında getirilen yenilikten daha önemlidir.

Şinasi, şiirin ilk on beyitinde Tanrı, evren ve

13 Örneğin, tutucu bir ozan "Avrupa" dediği yeni giyimli bir genç için Doğu'da yaygın cinsel anlayışlar doğrultusunda şunları söylemektedir: "Pek yaraşmış ak pantolon mum gibi / Peşinde aşıkları kum gibi (...) Gönül çeker saç kesimi Avrupa / Güzel beyim hem nazlıdır hem hoppa (...) Uşak olsam ben giydirsem ben soysam / Avrupa'yı hem tarasam hem koksam". Reşat Ekrem Koçu, **Türk Giyim Kuşam ve Süslenme Sözlüğü**, s. 19'dan akt.: Cevdet Kudret, "Alafranga Dedikleri", (**Tarih ve Toplum**, sayı: 4, Nisan 1984), s. 268.

14 Y. Akçura, age, s. 16.

15 Namık Kemal'in bir yazısına dayanarak, 1278 (1861)'de taşbasması olarak ve "İlâhî" adı ile basıldığı söylenmektedir. M. Kaplan, **Şiir Tahlilleri - I**, (7. basım, Dergâh Yayınları, İstanbul, 1981), s. 32.

16 M. Kaplan, age, s. 33.

varlık kavramları üzerinde duruyor. Felsefenin yüzyıllar boyu uğraştığı bu konularda, Şinasi, karşımıza önce "ululuk evreninin padişahı"diyerek somut bir Tanrı çıkarıyor. Hemen sonra bu Tanrı'yı zaman ve mekanın ötesine taşıyarak soyutlaştırıyor. Evrenin öncesizliğini kabul ederek bu durumu Tanrı'nın varlığı ile açıklıyor. Başka bir deyişle evrenin öncesizliğine bir ilk neden olarak Tanrı'yı koyuyor. Bu soyut ilk neden, Şinasi'nin gözünde sınırsız göklerde sönmeyen yıldızları, yeri, göğü, dolu boş her şeyi kuran ve icat eden bir güçtür. İlk neden aynı zamanda yaratıcıdır. Evrensel varlıklar, Tanrının yansımalarıdır; "esirgeyici ışığının parıltısıdır ayla güneş", "ulu varlığının yaldızıdır yıldızlar". Yaratıcı aynı zamanda düzenleyicidir; "yeryüzü buyruğuna uyarak gece gündüz devinir", "o gücün dileğince kimi durur gezer kimi". Şinasi, evrensel varlıkları ve düzeni Tanrı'nın varlığının kanıtı olarak gösterir. Yer ve gök bir yana Şinasi'ye göre; "yeter kanıttır varlığına yarattığı tek bir zerre bile". Böylece kanıtlama tüm evrensel varlıklara yayılmaktadır. Şinasi'nin kanıtlarının hepsi somuttur. Bir yerde "melek", bir yerde de "cehennem" gibi soyut dinsel kavramlara yer verir, ancak burada da kanıttan çok övme söz konusudur.

Şinasi'nin ilk neden, yaratıcı ve düzenleyici Tanrı'sı, evrene ve onun yarattıklarına duyulan bir hayranlıkla birleşerek, "iyi Tanrı" olarak karşımıza çıkmaktadır. Şinasi bu iyimser bakışı ile, çöküşle birlikte "kötü bu dünya"yı lanetleyen, ölümü ve yok olmayı arzulayan eski insandan ayrılmaktadır. Şinasi "kötü dünya"nın karşısına "iyi evren"i çıkarmaktadır. Eski insanın, karşısında ezildiği öc alıcı, asık yüzlü ve felaketler yağdıran Tanrısının karşısına "iyi bir Tanrı" ile dikilmektedir. Bu noktada önemli olan Şinasi'nin bu iyimserliğe, eski anlayışta olanlar gibi duygu ya da iman yolu ile değil bir **akıl yürütme** ile ulaşmasıdır. İbni Rüşt, İbni Sina ve Farabi'den yüzyıllar sonra akıl ve mantık, Şinasi ile İslam dünyasının kapısını yeniden aralamaktadır.

Şinasi'nin iyimserliği ve akıl yürütmesinin arkası aranırsa, karşımıza Fransız Devrimi öncesinin Aydınlanmacı düşünceleri çıkar. **Şinasi'nin Tanrı ile evren arasında kurduğu mantıksal ilişkinin esasını Batı'nın "Yaradancılık" (deizm) düşüncesinde bulmak mümkündür.**

Şinasi Tanrı'yı hem "ululuk evreninin Padişahı" olarak somutlar, hem de zaman ve mekânın ötesine taşıyarak soyutlarken Yaradancı Voltaire de şunları söyler; "Hiçbir yer kaplamadan bir yerde midir, yoksa her yerde mi? Hiçbirşey bilmiyorum. Niceliği ve niteliği olmadan mı koskoca bir varlıktır? Ondan da haberim yok "[17]. Voltaire, Tanrı'nın üzerine koyduğu bu soru işareti ile kendisini hristiyan filistenliğinden ayırmaktadır. Evrene bakar ve "gök cisimlerinin, küçük küremizin güneşin etrafında dönmesi, her şey, en derin matematik yasaları gereğince olur"[18] der. Ancak buradan hareketle mekanistler gibi tanrıtanımazlık noktasına kadar da gidemez. Evrendeki düzen ve ereklilik karşısında Voltaire'in içine düştüğü bilinemezcilik onu, bütün bunları yaratmış olanı varsaymaya götürür. Voltaire ateistlerin, geleneksel dincilerin Tanrı'yı korkunç ve öc alıcı bir varlık haline getirmeleri ve ona mantıksız işler yaptırmalarına bakarak "o halde Tanrı yoktur" sonucuna ulaşmalarını eleştirir ve Hristiyanlığın Tanrısını terkederek ateistlerin karşısına "iyi Tanrı" ile çıkar. Başka bir deyişle dini feda ederek Tanrı'yı kurtarır. Bu düşüncesini de şöyle açıklamaktadır; "Sanmam ki, Avrupa'da içinde yüzdüğümüz o masallardan ... derin bir nefretle tiksinmeyen bir devlet adamı, az çok dünya işleriyle uğraşan bir tek insan bulunsun... Bir yandan düzenbazlığa, öte yandan budalalığa dayanan hem çirkin, hem de gülünç bir zorbalığı, akıl, artık egemen olmaya başlayan akıl, her an hırpalıyor... Bir papazlar alayı devlet yasalarına karşı en küçük bir harekette bulunmaya kalksa hemen başı eziliyor. İyi ama Cizvitleri kovduk diye Tanrı'yı da mı kovalım? Tersine, bunun için onu daha çok sevelim "[19].

Voltaire, ateistlerin güçlü kanıtlarını çürütmek isterken yarattığı iyi Tanrı kavramı ile idealizmin sınırları içinde kalmakta ve bilinemezciliği ile de onca övdüğü aklı sınırlamaktadır. Ancak bunu yaparken bile esas olarak dinsel dogmaları reddettiği için aklın özgürleşmesine hizmet etmiştir.

Bu kadarlık bir açıklama bile, sanırız, Şinasi ile Yaradancılar arasındaki benzerliği ortaya koymaya yeterlidir. Şinasi "yeter kanıttır varlı-

17 Voltaire, **Felsefe Sözlüğü - I**, (Çeviren: Lütfi Ay, 4. basım, İnkılap ve Aka Yayınevi, İstanbul), s. 415.

18 age, s. 413.

19 age, s. 514.

ğına yarattığı tek bir zerre bile" derken, neredeyse, Yaradancıların anıtsal kahramanı Lucilio Vanini'ye gönderme yapar gibidir [20].

Şinasi ile Voltaire arasındaki tek fark, Voltaire'in Yaradancılık'ı bir yönüyle ateistlere karşı biçimlenirken, Şinasi'nin Yaradancılıkla -bizde henüz materyalizm ve ateizm olmadığı için- esas olarak eski anlayışta olanların karşısına çıkmasıdır. Bu fark da önemlidir. Voltaire, o dönemde materyalizme -bu materyalizm henüz idealizmden tümüyle sıyrılamamış olsa da- karşı çıkarken daha ileri olanı da reddetmektedir. Şinasi'nin Yaradancılık'ı ise bütün idealizmine rağmen toplumumuz için yeni ve en ileri olandır. Voltaire lâik ve materyalist düşüncelere felsefe alanını kapatırken, Şinasi'nin Yaradancılık'ı lâik düşüncenin kapısını aralamaktadır. Bu lâik anlayışın arkasındaki akılcılık ise, ilerde göreceğimiz gibi, giderek pozitivist ve nihayet vülger materyalist düşüncelere analık yapacaktır. Bu açıdan **Şinasi ne kadar Voltaire'den ya da XVIII. yüzyıl Yaradancılarından etkilenmiş olursa olsun, onun Yaradancılık'ı toplumumuzda, Batı'daki Yaradancıların XVII. yüzyılda oynadığı ilerici rolü oynamıştır.**

Şinasi Batı Aydınlanmacılarından etkilenmiştir. Ama o Aydınlanmacıları etkileyen en önemli kaynaklardan birisi de XI. ve XII. yüzyıl İslam rasyonalizmidir. Yazılarından anladığımız kadarıyla Şinasi, muhtemelen Paris'teki çalışmaları nedeniyle, bu İslam rasyonalizminden haberlidir. Bir yazısında şunları söylemektedir; "... akıl yürütmenin güzelliği anlatan bilime de mantık denilir ki, akıl bilimine giriştir. Bir dönem İslam Arap ulusu, birlik gücüyle, diğer yönden de yetenek gücüyle, usla ilgili Yunan bilginlerinin çoğunu anlamış ve tanımlamıştı ki, bunlara kutsal düşünce ürünleri dense yeridir. Neden sonra, Avrupa uluslarının kimisi bunların tümünü çalıp ve en küçük bir parçası olan mantık bilimini de yeniden düzenleyip tamamladılar "[21].

Bu yazı Şinasi'nin eski Yunandaki stoacı düşünce ve İslam rasyonalizmi üzerindeki bilgisinin derinliğini göstermekten uzaktır. Ancak belli bir tarihi gelişimi incelediği de görülmektedir. Şinasi bunları yazdığı zaman İbni Rüşt- Gazali tartışması İslam dünyası için çok gerilerde kalmış ve rasyonalizm çoktan unutulmuştur. Batı'nın Aydınlanmacı kaynaklarında, bu arada Voltaire'de Doğu düşüncesine sık sık atıflar yapıldığı ve Şinasi'nin Paris'te bulunduğu yıllarda oldukça gelişmiş oryantalist çevrelerle ilişkide bulunduğu dikkate alınırsa bu konudaki bilgilenmesinin Batı kaynaklarına bağlı olduğu söylenebilir.

Şinasi'nin Yaradancılık'ı tasavvufi kaynaklı İslam panteizminden (kamutanrıcılık) uzaktır. Tasavvufta da bir yaratıcı Tanrı vardır. Ancak onlar bu tanrıya ulaşmanın yolunu akıldan çok duyguya bağlamışlardır. Tasavvufun Tanrı'sı yarattığı varlıkla içiçedir. Yaradancılık'ta ise insan yaratıcısının dışında gerçek bir varlıktır. Yaradancıların kahramanı Vanini'nin, varlığı Tanrı'nın varlığına kanıt olarak gösteren akılcılığının karşısında, tasavvufun "enel hak" (Ben Tanrı'yım) diyen ve derisi yüzülerek öldürülen kahramanı Hallacı Mansur vardır. Yaradancılık'ın Tanrı'yı varlığın dışına çıkarması, insanın Tanrı karşısında özgürlük kazanması demektir.

Fuzuli, çok yıllar önce Şinasi'nin "Münâcât"ındaki akıl yürütmeyi daha da açık olarak yaparak şunları söylemiştir; "Bu dünya ustasız değildir, mutlaka bunca varlıkların bir varedeni, her şeyi bilen bir bilgini olmalıdır" (Bu kâr-hâne bir üstaddan değül hali / Gerek bu kudrete elbette kaadir ü dânâ). Ne var ki, Fuzuli içiçe geçtiği bu yüce kudret karşısında ezilir ve bu dünyadan vazgeçerek ona kavuşmak ister. Şinasi ise aynı akıl yürütmenin sonunda bu dünyaya yönelir ve Tanrı karşısında ezilmeden ayakları üzerinde durmayı başarır.

Şinasi'nin Batı Aydınlanma düşüncesi ve Yaradancılıkla İslam rasyonalizmi arasında kurduğu bağlantı, O'nu, bir Batı taklitçisi olmaktan da çıkarmaktadır. Bir yazısında, **"Asya'nın eski ve yol açıcı aklı ile Avrupa'daki yeni düşünceyi"** (Asya'nın akl-ı pirânesi ile Avrupa'nın bikr-i fikri) evlendirmekten söz eder. "Asya'nın akl-ı pirânesi" herhalde İslam rasyonalizmidir. "Avrupa'nın bikr-i fikri" ise, Aydınlanmacı düşünce olmaktadır. Şinasi Avrupa'ya güzel sevgilisini görmeye gitmiş ama sonuçta onunla kendi evin-

20 Lucilio Vanini (1583-1619), İtalyan filozofu, tanrıtanımazlıkla suçlanarak ölüme mahkûm edilmiş, önce dili koparılmış, sonra yakılmıştır. Voltaire'e göre savunması sırasında şunları söylemiştir: "Vanini'ye suçlu sandalyesinde, Tanrı'nın varlığı üzerine ne düşündüğü sorulunca, yerden bir çöp alarak; 'Yaradan'ın varlığını kanıtlamaya yeter' dedi. Bunun üzerine bitkilerin yetişmesine, harekete ve üstün bir varlığın, onsuz ne hareket, ne de bitip yetişme olmayacak bir varlığın zorunluluğuna dair güzel bir demeç verdi". age, s.70.

21 "Mizânü'l-adl" adlı kitapla ilgili tanıtma yazısından. F.A. Tansel **Makaleler,** s. 12 vd. ((sadeleştirilmiştir).

de evlenmeye karar vermiştir. Başka bir deyişle **taklitten çok bir sentez amacındadır. Bu sentez de Yaradancılık olarak karşımıza çıkmaktadır. Şinasi'nin Yaradancılık üzerinde karar kılması da bir arama sonucu olmuştur.**

Şinasi Paris'e gittiğinde 1789 Devrimi, Aydınlanma çağı ve Yaradancılık çok gerilerde kalmıştır. Düşünce alanında pozitivizm ağırlığını duyurmakta, materyalizm giderek daha bilimsel nitelik kazanmaktadır. Edebiyat alanında ise romantizm hâlâ etkilidir. Buna rağmen Şinasi bunların hiçbirine yüz vermemiş, Batı'nın bu durumunu kabul etmek ve özenmekten çok, adeta, bu **gelişimin kaynaklarını ararcasına 1789 öncesine uzanmıştır. Oradan bulup çıkardığı düşünceler, Avrupa için eskimiş olsa bile, Şinasi'yi kendi dünyasında da kaynaklarını bulduğu yeni anlayışlara ulaştırmıştır.**

Şinasi'nin "Avrupalı güzel" benzetmesine benzetme yaparsak; Şinasi gördüğü ilk Avrupalı güzelin büyüsüne kapılıp olmayacak maceralara sürüklenmemiş, biraz yaşlanmış olsa da o güzelin durmuş oturmuş annesiyle tanışmayı yeğlemiştir. Bu tanışma sonucu o anne, güzelliğinin solmuşluğuna, yaşının geçmişliğine rağmen Şinasi'nin gençlik kudreti ve azmi ile yeni bir çocuk daha doğurabilmiştir. O olgun anne ve Şinasi gibi akıllı bir baba elinde büyüme imkânı bulan bu çocuk İstanbul'a geldiğinde, barınabilecek bir ev ve gelişebileceği bir ortam da bulabilmiştir.

Lâik düşünceye doğru ilk adım

Şinasi "Münâcât" şiirinde tanımladığı iyi Tanrı'nın karşısına insanı çıkarır. Ne var ki bu Tanrı hemen seyutlaşır ve yaratıklarının güçsüz gözleri onu göremez, ancak "gönül gözleri" ışığını duyabilir. Bu açıklama İslam panteizminin Tanrı'ya yaklaşımı ve duygusalcılığın da kaynağıdır. Ancak Şinasi bu açıklamanın hemen ardından "varlığının birliğine aklımla tanıklık etmem gerek" der. "Gönül gözünün" yanına akılı bir gerek olarak koyar. Medrese dogmatizmini "cehalet, taassub" diye reddeden Şinasi'nin tasavvufa daha değişik yaklaştığı görülmektedir. Ancak bu yaklaşımda tasavvufla uzlaşmaktan çok onların duyumculuğunu akıl temeline çekmeye çalışmak söz konusudur. Şinasi akılcılıkta ısrar ederek böylesine iyi bir Tanrı'ya "içten, yürekten, sevinç ve coşkuyla tapınması" gerektiği sonucuna varır. Aklı coşkusunun da kaynağı olur. Şinasi'nin "tapınma"sı üzerinde biraz durmak gerekmektedir. Şinasi "Tehlil" şiirinde Tanrı'nın tapınmaya değer olduğunu bir **gerçek** olarak kabul etmektedir. Cennet ya da cehennem yüzünden değil, bu gerçek nedeniyle tapınmayı zorunlu görür. Daha da önemlisi onun tapınması, Tanrı'yı "içten anmak ve **düşünmektir.**" Şinasi'yi tapınmaya iten neden ise "Tahmid" şiirinde açıklık kazanmaktadır; Tanrı insana akıl, yürek ve dil bağışlamıştır, insanlar da bu iyiliğe karşılık olarak aklı ile onu düşünmeli, yüreği ile teşekkür etmeli ve dili ile onu anmalıdır. Görüldüğü gibi, Şinasi'nin Tanrı'ya tapınması bir iyiliğe karşılıktır ve bu tapınma, anmak ve düşünmekle sınırlıdır.

Şinasi tapınmayı bu denli sadeleştirir ve Tanrı ile insan arasındaki bir anma eylemi haline getirirken Ortodoks din anlayışının bütün kural ve kurumlarını bir kenara bırakmaktadır. Din, insan ve Tanrı arasındaki yalın bir ilişkiye dönüşmektedir. **Şinasi, daha önce Tanrı'nın varlığına küçük bir zerreyi bile kanıt olarak gösterip sorunu kestirmeden çözerken, gerçekte yüzyıllara dayalı ve Tanrı üzerine kurulu ilahiyatı bütün kitapları ve anlayışları ile geride bırakmıştır. Şimdi ise tapınmayı Tanrı ile insan arasındaki bir ilişkiye dönüştürürken, gerçekte dinsel temellerde kurulmuş onüç yüzyıllık bir dünyaya sırtını dönmektedir. Küçük gibi görünen, aslında bir anda onüç yüzyılı aşan bu büyük adımlar, Osmanlı aydınının Şinasi'nin kalemiyle düşünce alanında laik bir dünyaya doğru attığı ilk adımdır.**

Şinasi'nin düşünce alanında laik bir dünyaya yönelmesinde yine Batı Yaradancılarının etkisi hissedilmektedir. Şinasinin Tanrı ve tapınmaya ilişkin anlayışı ile Voltaire'in şu sözleri neredeyse aynıdır; "Sizi sıkıntıdan kurtarmak için olmayacak şeylere inanın demiyorum... varlıkların varlığının gözüne girmek için budala ve bağnaz olun demiyorum. Ben söze; erdemlerinizi arttırmaya, iyilik etmeye, bütün boş insanlara dehşetle veya acımayla bakmaya devam edin; benimle beraber bütün doğada kendisini gösteren tasarıya, bunun sonucu olarak bu tasarıyı yaratana, herşeyin ilk ve son nedenine tapın... Gene o Varlık sayesinde mutlu olabileceğini, benimle beraber umun diyorum "[22]

22 Voltaire, age, s. 509.

Şinasi'nin yeni insanının Tanrı karşısında yeni bir duruş alırken neleri geride bıraktığı Voltaire'in bu sözleri ile daha iyi anlaşılabilir. Voltaire de Tanrı'ya yönelmektedir, ama, artık bu yönelimin Hristiyanlıkla hiçbir ilgisi yoktur.

Şinasi, "Münâcât" şiirinde, laikliğe doğru attığı bu adımdan sonra bir dalgalanma içine girmektedir; "içini Tanrı korkusu dağlar", "yüzü güler ama yürek gözü kan ağlar", "isyan etmek ister ama pişmanlık dolu yüreği engeller", "Tanrı'dan af dileyemez" ve neredeyse bir umutsuzluk içine düşer gibi olur Ancak hemen toparlanır, yine bir akıl yürütme ile bu buhranı atlatarak, Tanrı'nın onu doğal yetersizliğinden kaynaklanan yanılmaları için bağışlayacağını umarak tekrar ayağa kalkar.

İlginçtir ki, aynı dalgalanma Voltaire'de de görülmektedir. Ethem Pertev Paşa'nın Voltaire'den "Münâcât" adıyla çevirdiği şiirde şunlar söylenir;"Eğer yanılma yolunda bir adım attım ise dileğim sana doğru giden yolu bulmaktı. Bu amaç uğruna gönlüm ne kadar sapsa da yine de coşku ve isteğinin mayası ile doludur. Buna rağmen manevi dünyanın yolu bana açıldı. Kaygısız ve korkusuz bu dünyayı seyrediyorum. Çünkü senin gibi bir kölesine varlığını geliştirip güçlendirmesi için izin verecek bir başka efendi düşünemem. Yaşadıkça ona bunca iyilik edip, ölünce sonsuz acılara tutsak eder "[23]

Şinasi'nin görmezden gelinen laikliği

"Münâcât"ın sonunda görülen bu dalgalanma , Şinasi üzerine bugüne kadar yapılan yorumlarda, şiirde ortaya çıkan laik düşüncenin küçümsenmesine ve yanlış değerlendirilmesine yol açmıştır. Bu yanılmanın kaynağı da A.H. Tanpınar'dır.

Tanpınar'ın "Münâcât" üzerine yaptığı yorum şöyledir; "Daha ziyade büyük saate saatçi arayan 'Münâcât'ta bir nevi Voltaire tesiri bulmamak imkânsızdır. Korkuyu ve hatta pişmanlığı reddederek Allah vergisiyle yetinmesi de bu kaynağa bağlanır. Bilindiği gibi, Şinasi'nin 'Münâcât'ı 'havf-ı ilâhi' beyiti ile hemen hemen bittikten sonra Allah'ın lütuf ve merhametine güvenmek temi etrafında yeniden gelişir. Ulûhiyetin dünya saltanatları üzerinde hakiki saltanat olduğu fikrine, mutlaka garpten bir başlangıç istenirse, XVIII. asırdan daha evvele, iyi tanıdığı şair sıfatıyla Racine'e çıkarılabilir. **Bütün bunların bizim klasik ve tasavvuf şiirimizde de mevcut olduğunu bir kere daha hatırlatalım** "[24] (abç).

A.H. Tanpınar, "Münâcât"ta Voltaire etkisini doğru olarak belirlemekle birlikte, bu etkiyi ve sonuçlarını "bizim klasik ve tasavvuf şiirimizde de mevcuttur" diyerek küçümsemektedir. Tanpınar bu noktada yanılmakta ve Şinasi'nin bu şiirle açtığı yeni ve laik dünyayı görmemektedir.

H.Z. Ülken ise şöyle demektedir; "Şinasi"nin İslamiyet hakkındaki düşüncesi orijinal değildir. Devrinin bütün insanları gibi, İslami inanış içinde tabii olarak yaşamaktadır. Yalnız bütün dikkatini üzerine çevirdiği Batı'nın yeni fikirleri ile bu dini inançlar arasında ahenk görmekle yetinmektedir. **Ancak 'Münâcât' gibi bazı manzumelerinde dini duyguyu çok yüksek bir dereceye çıkar. Şinasi, dini inançlarla yeni fikir dünyası arasında hiçbir çelişme olmadığı kanısını ifade etmektedir"** [25] (abç). Ülken'in bu yorumu karşısında hayrete düşmemek mümkün değildir. Ülken, Tanpınar'dan da ileriye giderek Şinasi'yi din karşısında iyice silikleştirmiştir. Eğer böyle ise, Ülken'in de belirttiği Şinasi'nin "akılcılık"ını açıklamak mümkün olamaz.

Mehmet Kaplan ise bazı doğru belirlemeler yapmakla, "Şinasi'nin bu manzumesi geleceğe doğru açılan büyük bir yolun başlangıcı gibidir" demekle ve Şinasi'nin yeni anlayışını eski anlayıştan dikkatle ayırmakla[26] birlikte, en sonunda, şu sonuca ulaşmaktadır; "Dini dünya görüşünden çıkılmıyor, fakat dine bakış tarzı değişiyordu "[27]. M. Kaplan bu yorumunu "Münâcât"ın sonundaki dalgalanmaya dayandırmaktadır. Ona göre, Şinasi XVIII. yüzyıldan sonra Avrupa'da gelişen akli ve ilmi dinciliğin tesiri altında kalarak Allah'ın birliğine "aklınca şahadet" aramış ve bunu objektif bir varlık olan kainata dayandırmak istemiştir.Bu yaklaşımın (Tanpınar'-

23 Çevirinin aslı: "Ger attım ise sâha-i sehv üzre bir âdım / Ancak sana doğru yolu bulmaktı muradım / Gönül ne kadar sapsa da kasd-i talebinle / Lâkin doludur mâye-i şevk-i şegabinle / Hâlâ bana açıldı reh-i âlem-i ukba / Bî hav f ü telâş etmedeyim âmı temaşa / Zirâ ki tasavvur edemem sen gibi Mevlâ / Bir bendesine feyz-i vücud eyleye ita / Ömründe anâ bunca inâyet edip isar / Öldükçe azâb-ı ebede ede giriftar". İbnülemin Mehmet Kemal İnal, **Son Asır Türk Şairleri,** (İstanbul, 1942), s. 1334.

24 A.H.Tanpınar, age, s.205.

25 H.Z. Ülken, age, s. 64.

26 M. Kaplan, age, s. 31.

27 aynı yerde.

ın iddiasının aksine) klasik yaklaşımdan farklı olduğunu söyleyen M. Kaplan; "Fakat o bu [akli] delilin çürüklüğünü hissetmiş gibi, dış dünyadan insana dönüyor; dış gözün Allah'ı göremeyeceğini; fakat iç gözün onun nurunu 'hissedebileceğini' söylüyor... **Neticede şarkın eski fikrine dönmekle beraber, şiirde objektif alemin tasviri, kainat ile Allah arasında bir münasebet bulunduğu düşüncesi büyük yer tutuyor** "[28] (abç) diyor.

Görüldüğü gibi, M. Kaplan, Şinasi'ye "yeni ve akli din"in kapısını tam açtıracakken, onu yeniden "şarkın eski fikrine", yani mistisizme döndürmektedir. Böylece bu önemli şiirden geriye "objektif tasvirler" kalmaktadır. Ne var ki, bu dönüşü yapan Şinasi değil, onu yorumlayan M. Kaplan'dır. O'na bu dönüşü yaptırırken, iki beyitin sırasını değiştirmiştir. M. Kaplan'ın sıralamasına göre Şinasi önce "aklınca şahadet" aramış, sonra bunun yetersizliğini görerek "gönül gözüne" dönmüştür. Oysa M. Kaplan'ın da kitabında yer verdiği şiirin metninde bu iki beyitin dizilişi tam terstir. Ve daha önce de açıkladığımız gibi Şinasi "önce gönül" gözüne yönelmekte, ancak bunu yeterli bulmamakta "aklınca şahadet" aramaktadır. **Şinasi "Şarka" dönmemekte, ileriye doğru yürümektedir. M. Kaplan'ın iddiasının tam tersine Şark mistisizmini de ileriye doğru çekmek istemektedir.**

Ne yazık ki, Tanpınar, Ülken ve Kaplan tarafından yapılan bu değerlendirmeler Şinasi'ye ilerici bir yaklaşımı deneyen yazarlar tarafından da benimsenmiştir. Örneğin Memet Fuat, Şinasi"nin akılcılığını öne çıkarırken şöyle demektedir; "Bu dinsel düşünceye karşı bir tavır gibi görünüyorsa da, Şinasi özünde 'din'e karşı değildir. Dinsel düşüncede karşı çıktığı yan, usun küçümsenmesidir "[29]. Şinasi'nin düşüncelerini incelerken laiklik Memet Fuat'ın dikkatini bile çekmemiştir. Hüseyin Seçmen de; Şinasi'nin "dinsel düşüncede durmaksızın küçümsenmiş olan ussal düşünceyi yüceltmek" istediğini ileri sürmekte ve O'nun Yaradancılık'ını "dinselliğin içe dönüşü", "bir bakıma gizemselleşmesi" olarak değerlendirmektedir [30]. H. Seçmen, M. Kaplan'ın yolunu izleyerek, Şinasi'yi mistisizme geri döndürürken, laiklik üzerinde hiç durmamaktadır. Hikmet Dizdaroğlu ise Şinasi'nin bir beyitlik "Tahmit"inde "eskilere ödün verdiğini", bu şiiri eskilerin çok sevdiği "leff ü nesir" (bir dizedeki sözcüklerin, ikinci dizede ilgili düşünsel karşılıklarını vermek) sanatını göstermek için yazdığını ileri sürmektedir. Dizdaroğlu, "Münâcât"ta "o zamana göre çok yeni yönler" olduğunu söylemektedir ama, ileri sürdüğü yenilikler hep biçim, anlatım ve davranışa ilişkindir [31]. O da laiklikten hiç söz etmemektedir.

Şinasi'nin "Münâcât"ı bugüne kadar laik özünden çok Namık Kemal üzerinde yaptığı etki nedeniyle anılmıştır [32]. Namık Kemal'e daha sonra içine girdiği "hürriyet" yolunu açan "Münâcât" şiiri olmuştur. Şinasi ile Namık Kemal'in karşılaşması kuşkusuz yakın tarihimizin önemli olaylarından birisidir. Ancak bu şiirin Namık Kemal'i esas olarak anlatımı ile etkilediği de görülmektedir. Namık Kemal "Münâcât"ı önce Yunus Emre ilahisi zannetmiştir. Şinasi'nin İslam panteizmini Yaradancı bir anlayışla bu dünyaya döndürdüğünü kavrayamadığı görülmektedir. Avrupa görmüş Şinasi ile henüz eski edebiyat çevrelerinden çıkmamış olan Namık Kemal arasındaki ayrım da bu noktada ortaya çıkmaktadır. Namık Kemal'in Yaradancı ve laik anlayışlara yabancılığı, bizce, Şinasi ile Namık Kemal arasında daha sonra ortaya çıkacak anlaşmazlığın ilk işaretini de vermektedir. Namık Kemal'in kavrayışsızlığı mazur görülebilir, ama, ondan bunca yıl sonra "Münâcât" şiirine hâlâ aynı mantıkla bakmak herhalde mazur görülemez. Yine de Namık Kemal'e dikkatlerimizi bu

28 age, s. 34.

29 M. Fuat, **Şinasi**, (De Yayınevi, İstanbul), s. 25.

30 H. Seçmen, age, s. 83.

31 H. Dizdaroğlu, **Şinasi, Yaşamı, Sanatı, Şiirleri** (3. basım, Varlık Yayınları, İstanbul, 1982), s. 19-20.

32 Namık Kemal bu şiirin üzerinde yaptığı etkiyi şöyle anlatmaktadır; "Hangi sene olduğu hatırımda değildir, fakat zannıma göre 78 sene-i hicriyesinde (1861) olacak. Bir Ramazan günü kitap aramak için Sultan Beyazid Camii avlusundaki sergilere girdim. Elime ta'lik yazı litograf basma ile bir kâğıt parçası tutuşturdular. Yirmi de para verdim, kâğıdı aldım. Üstünde İlâhî ünvanını gördüm. Derviş Yunus ilâhîsi zannettim. Bununla beraber okumaya başladım. O ilâhî ne idi bilir misiniz, ne idi? Benim yazdığım yazının şimdiki derecesine isâl etmeğe, milletimin lisânını şimdiki hâle getirmeye sebeb-i müstakil olan -ilâhî- bir 'ilâhî' idi. Sade fikre ne kadar da yakışıyor. Nesren yazdığı şeyleri gördüğüm, hatta beğenmediğim Şinasi'nin ilâhî bir kelîm olduğunu o şiirinde anladım. Fakat fikrimi edebiyat arkadaşlarıma anlatamadım. Gittim, gazetesine muîn oldum". Necmettin Halil Onan, **Namık Kemal'in Talim-i Edebiyat Üzerine Bir Risalesi**, (Ankara, 1950), S. 36-37'den akt: A.H.Tanpınar, age, s. 193.

şiir üzerine çektiği için teşekkür borçluyuz.

Laik anlayışın insan düzeyinde temellendirilmesi

Şinasi'nin laik anlayışı, dinsel inanışlarınyeryüzüne indirdiği Tanrı'yı göklere çıkararak özgürleştirdiği bu dünyaya yönelince daha da belirginleşmektedir.

Şinasi'nin ortaçağ anlayışlarının egemen olduğu bu dünyaya yöneldiğinde, Batı Yaradancılarının tersine ilahiyat, diyanet ve kutsal kitaplar üzerine kıyasıya bir eleştiriye kalkışmadığı görülmektedir. A.H. Tanpınar da; "Şinasi, hiçbir din meselesine temas etmemiştir. Makalelerinde geçen 'diyanet-i İslamiye', 'İslamiyet' gibi kelimeler daha ziyade fikirlerinin dayandığı cemiyet realitelerine bağlıdır" diyerek bu olguyu belirlemektedir [33]. Bu durum henüz şeriatın yürürlükte olduğu, dinsel anlayışlar üzerine henüz hiçbir tartışmanın yapılmadığı o günün koşullarında değerlendirilmelidir. Nitekim Batı'da da dinsel dogmalara yönelik eleştiriler, çok uzun yıllar, dolaylı yollardan yapılabilmiştir. Toplumsal ilerleme ile birlikte eleştiriler doğrudan Hristiyanlığa ve İncil'e yönelmiştir. Osmanlı toplumunda gerek dini devletin varlığı, gerekse Kuran'ın doğrudan Tanrısal kaynaklı olması Osmanlı aydınlanmacısının işini çok güçleştirmiştir. Bu güçlüklere karşı, Tanpınar'ın "Şinasi hiçbir din meselesine temas etmemiştir" yorumu yine de doğru değildir. Tanpınar "hiç" değil de "doğrudan temas etmemiştir" deseydi bir ölçüde kendisine katılabilirdik.

Şinasi'nin "Müntehabât-ı Eş'âr'ında, Tanrı'ya yönelen övgülerin dışında, İslam dinine ve Peygambere yönelik övücü tek satır yoktur. Bu geleneklere aykırıdır. İlk kez bir şair "Naat'sız (Peygamberin övüldüğü şiirler) bir şiir kitabı yayınlamaktadır. Tanrı'ya gelince övgülerini esirgemeyen Şinasi'nin Peygambere gelince kıskanç davranması herhalde anlamlıdır.

Şinasi'nin çoğunlukla gözden kaçan iki dizelik bir **"Hezel"**i (Alay) vardır; "Efendi köhne Yahûdi akâidin satma / Nasıl bu tâze maârifle 'eskiler alayim'". Anlaşılan Şinasi Paris'te bulunduğu sıralarda Voltaire'in de bol bol işlediği "eski Yahudi akâidi" (Yahudi dininin inançları ve tapınma kuralları) üzerine bilgilenmiştir. Bütün tek tanrılı dinlere kaynaklık eden Kuran'da da kendisine yer bulan bu dinsel efsaneleri Şinasi "taze maarif"i (yeni bilgileri) yüzünden kabul edememektedir. **Şinasi, Voltaire'e göre çok daha kısa yoldan akıl dışı anlayışları ve inanışları bir "Alay"a konu yaparak hafifserken, gerçekte ortaçağa karşı cesur bir adım atmaktadır. Safsatanın karşısına yeni bilgiyi çıkarmaktadır.** Tasvir-i Efkar'da, Avrupa'da hurafelerin ne kadar yaygın olduğunu anlatan bir çeviri yazı (acaba çeviri midir?) yayınlarken de herhalde Avrupa'yı kötülemekten çok başka amaçlar peşindedir. Onun toplumun karşısına koyduğu bu Avrupa aynasından görülen, kafası sarıklı, aklı zincirli bir tiptir.

Hurafelerle ilgisini kesen Şinasi, Nefi'ye yaptığı "Nazire" ile laik anlayışını insan düzeyinde temellendirir. Nefi'nin Kasidesinde; "Sanmam ki felek devr ile şâmı seher eyler / Her vâkıanın âkibetinden haber eyler" diyerek insanı karanlık bir bilinemezlik içine sürükleyen anlayışı; "Ne zaman ki gök ayçayı dolunay eyler / Gün geçtiğini insan ömründen haber eyler" diyerek karşılar. Nefi'nin soyut "felek"ini somut bir "gök" haline çevirerek, onun felek üzerine kurduğu bilinemezciliğin karşısına basit bir zaman gerçeğini çıkarır ve "felek devr ederse" zaman geçer der. **Şinasi biraz da alay kokan bu ince espri ile Nefi'ye dokunup geçerken arkasında bıraktığı, Doğu dünyasının kaderciliğidir.** Doğu insanı yüzyıllardır "bahtını", "saadetini" feleğin eline teslim etmiş ve yine yüzyıllar boyu feleğin çarkını çevirip de yüzünü güldürmesini beklemiştir, fakat o "çark-ı felek" bir türlü dönmemiştir. **Şinasi 'felek'in elinde oyuncak olan" insanı oyuncak olmaktan çıkarmıştır.**

Nefi sonuçta; "Olmuş tutalım müddet-i ârâını da mümted / Âkil nice temyîz-i reh-i hayr ü şerr eyler" diyerek, insan yaşamının uzunluğuna rağmen akıl ile iyilik ve kötülüğün ayırt edilemeyeceğine inanır. Kendisini feleke teslim eder. Şinasi'ye göre, sağduyulu kişiler için doğru yolu aramak görevdir. Buradan önemli bir düşünceye geçerek, "yardım dilerse Tanrı onu rehber eyler" der. **Demek ki Tanrı insana yardım edip etmemekte serbesttir. Buna karşılık "sağduyulu" insan da yardım isteyip istememekte serbesttir. Dolayısıyla insanın yaptıklarında**

33 A.H.Tanpınar, age, s. 205.

belirleyici olan Tanrı değil, insanın kendisidir. İslami anlayışa göre ise belirleyici olan insan değil Tanrı'dır. Peygamberin "Allah kime iyilik dilerse onu din hususunda bilgin yapar" hadisinde belirginleşen anlayışa göre dileyen ve belirleyen tek irade Tanrıdır. Böylesine güçlü ve belirleyici bir irade karşısında, kuşkusuz insan iradesi ve aklının bir önem ve değeri olamaz. Muhammed vahiy sonucu peygamber olduğunu söylediğine göre bilgisini ve bilginliğini de Tanrı'ya bağlayacaktır. Vahiy esasına dayalı bütün dinler, çoğunlukla rüya ve melekler yoluyla gerçekleştiği söylenen mucizelerle birden içe doğan bilgilenme (ermişlik) efsaneleriyle doludur. Bu durumda bir insanın yapacağı şey, kendisinden beklenen arınmayı gerçekleştirdikten, cefayı çektikten sonra kendisini ermişliğe ulaştıracak mucizeyi beklemektir. Şinasi bu pasif insanın karşısına hak yolunu arayan "sağduyulu insan"ı çıkarmaktadır. "Sağduyulu insan" eğer Tanrı'nın yardımından yoksunsa ne yapmalıdır? Şinasi'nin buna verdiği cevap "hak yolunda" yürümeye devam etmektir. Şinasi'nin bu insanı bir "Müfret"inde belirttiği gibi öte dünyaların değil, herkese sunduğu zehri içen ve dünya bağına ektiğini biçen ("Âleme verdiği zehri içti Ektiğin bâğ-ı cihanda biçti") bu dünyanın insanıdır. Yaptıklarından da kendisi sorumludur.

Şinasi Doğu insanını yüzyıllardır sindiren anlayışlara kafa tutarken neye güvenmektedir? "Nazire"de bunun anahtarını da vermektedir. **Bu güven kaynağı "bilgi" ve "akıl"dır.** "Her olay bir bigi dersidir gözünde / Her sıkıntı ve üzüntüyü bile ibret eyler" derken bilginin kaynağını da doğrudan insanın yaşadıklarına dayandırmaktadır. Şinasi bu anlayışıyla Batı Aydınlanmacılarının ampirist (deneyci) bilgi teorisine yaklaşmaktadır. "Osmanlı Sanayi Sergisi" yazısında bu yaklaşımını daha da açıklıkla şöyle dile getirmiştir; "Çocuklar önce vücut parçaları gelişip insan olarak bir yere kadar ulaştıktan sonra, onun ötesinde yeteneklerinin elde edebileceği bilgileri nasıl düşünce adamlarının kuramsal deneyleri ile tamamlarlarsa, sanatlar [sanayi ve teknik anlamında] da ... olgunluk düzeyine oluşmak için öbür sanatçıların deneylere dayanan gözlem ve görgülerine gereksinim duyarlar "[34].

34 Bkz.: M. Fuat, age, s. 136, (sadeleştirilmiştir).

Şinasi insanı yaptıklarında özgür bırakırken aynı zamanda yaptıklarına bakarak bilgilenebileceğini de söylemektedir. İnsanın gelişimi de bu yolla kendisine bağlanmaktadır.

Şinasi'nin Tanrı ve din konusunda ulaştığı laik anlayışlar, Aydınlanmacıların yaptığı gibi, akılla bütünleşmektedir. Hemen bütün yazarların üzerinde durduğu Şinasi'nin "akılcılık"ı ancak bu bağlamda bir anlam kazanmaktadır. Montesquieu'nün "duyularımızın en tamı, en soylusu, en güzeli" diye övdüğü ve düşüncenin kılavuzu olarak gördüğü akıl, Şinasi için de, insan soyunun en değerli yetisidir. Bir makalesinde aklın söze üstünlüğünü savunarak şunları söyler; "İnsan soyunca benimsenmiş bir önermedir ki, öteki canlılara göre insan kendisini üstün bilerek, kendisini akıllı ve mantıklı diye tanımlamakta haklıdır. Aklın söze üstünlüğü şununla da kanıtlanamaz mı ki, akıllı olan insan her denli dilden yoksun olsa da akıla uygun iş ve geçerli bir sanatla **insanlığa görev ulaştırıcı olarak** (abç) gene de beğenilmeye değerdir. Öte yandan, akıllı olmayan kişinin mucize olarak bir konuşması olsa da manevi yönden nedir ki?"[35]. Şinasi dinsel inanışların vahiy ve nakil'e dayanan "sözcülük"ü (kelamcılık) yerine akılı ve akılcılık'ı koymaktadır. Bir insanı yücelten şeyin mucizevi konuşmalar değil, akıl ve mantığıyla yaptığı işler olduğunu söylemektedir. Akıl insanı diğer canlılardan ayırdığı gibi insanı insanlığa yararlı olmaya da yöneltir.

Akılı böylesine yücelten Şinasi bir "Müfret"inde; "Nakil ve kitap kadere yöneltir bizi / Akıl ve hesap tedbire inandırır bizi" (Nakl-ü kitâb mâil-i takdîr eder bizi / Akl-ü hesab kâil-i tedbîr eder bizi) diyerek, **dinsel dogmaların karşısına insanın davranışsal zorlayıcısı olarak akılı çıkarır.** Dinsel dogmaların "akl-ı kül"ünün tümüyle etkisizleştirdiği insanın "akl-ı cüz"ü artık **belirleyici unsur"** olmaktadır.

Özetlersek, **Şinasi'nin laik insanı kendi kaderini kendi eline almıştır, aklı onu zorlar, bu zorlama ile iş yapar, yaptıklarıyla edindiği tecrübeler onu bilgilendirir. Bu laik insan yaptıklarıyla insanlığın ilerlemesine hizmet eder.**

35 Şinasi'nin "mizânü'l-adl" adlı kitaba yazdığı tanıtma yazısından, Akt: F.A. Tansel, **Makaleler**, age, s. 12 vd. (sadeleştirilmiştir).

III. Laik Anlayışın Kültür ve Toplum Düzeyinde Temellendirilmesi

Düşünsel alanda Şinasi'yi biçimlendiren Aydınlanmacı düşünce Batı'da salt kuramsal düzeyde yapılmış spekülasyonlar olarak kalmamıştır. Aslında bütün felsefi spekülasyonlarda sonuçta bu dünyaya yöneliktir. Aydınlanmacı yalnızca "bilme"yi amaçlamaz, bilgisiyle yaşamı aydınlatmak ister. Laik dünya görüşüne kültürel ve toplumsal alanda geçerlik kazandırmaya çalışır. Bunun da aklın yol göstericiliği ve gücü ile gerçekleşebileceğine inanır. Din, adalet, hukuk, eğitim vb. akılın süzgecinden geçirilir ve akıl ve mantığa dayanarak yeniden düzenlenir. Aklın bir kez egemen olunca insanın tam bir özgürlük ve mutluluğa ulaşabileceğine inanılır [36].Voltaire tarihi bile insan aklının gelişme süreci olarak değerlendirir.

Kuşkusuz Aydınlanmacılar akıla verdikleri bu öncelik ve belirleyicilikle, toplumun maddi temelini ve bu temelde yükselen ilerlemeyi henüz görememişler ve bu anlamda idealizmden kurtulamamışlardır. Ancak yine de Kant'ın Aydınlanma felsefesi için yaptığı, "Aydınlanma insanın aklını kendisinin kullanmaya başlamasıdır "[37], tanımlamasını biraz değiştirerek; "Aydınlanma insanın aklını **kendisi için** kullanmaya başlamasıdır" diyebiliriz. Onların bu anlayışla topluma kazandırdıkları özerklik yeni bir çağın başlatıcısı olmuştur.

Düşünsel planda laik anlayışlara ulaşan ve kendisini özgürleştiren Şinasi'nin de, sonuçta, Batılı öğretmenleri gibi topluma yöneldiği görülmektedir. Daha Paris'te iken annesine yazdığı bir mektupta şunları söylemektedir; "İnsanların yaradılıştan hırslı olduğu açıktır, amma bu hırs birkaç türlüdür; benim hırsım şimdiki aklım ve idrakimce, biraz geçinecek ile çok hünerden ibarettir. Tanrıya şükür ki, şu genç yaşımda bunlardan bir ölçüde pay aldım... Tanrı yardım ederse eserler (vermeye) çalışacağım. Din ve devlet ve vatan ve millet yoluna kendimi feda etmek isterim "[38]. **Şinasi ile Doğunun edilgin insanının yerini kendini topluma ve insanlığa karşı sorumlu gören ve yaşamı değiştirmek isteyen etkin bir insan almaktadır.**

Şinasi'nin topluma yönelimi, yine Batılı öğretmenleri gibi iki yönlüdür. Birinci yön kültüre, yani insanların ve toplumun eğitilmesine, yeni değerlerin yaratılmasına yöneliktir. İkinci yön ise doğrudan toplumsal düzenle ilgilidir. Şinasi'nin kültür alanındaki "ilklik"leri üzerinde oldukça durulmuştur. Bu bağlamda onun kültürel alana yöneliminin nedeni de bir ölçüde açıklık kazanmaktadır. Şinasi'nin topluma yönelik düşüncelerini ise yine bazı makalelerindeki satırlardan ve Mustafa Reşit Paşa için yazdığı kasidelerden çıkarmak gerekmektedir.

Laik toplumun kuramı

Şinasi "1273 Kasidesinde" düşünsel plandaki laik anlayışlarıyla toplum arasında bir köprü kurmaya çalışır. Önce akıl üzerinde durur. Akıl gönülün istemlerine yol bulan kılavuzdur. Aklın ışığıyla güzel ve çirkin ayrışır[39]. Şinasi bu noktada toplumun durumunu aklının süzgecinden geçi-

36 Macit Gökberk, **Felsefenin Evrimi**, (MEB Yayını, İstanbul, 1979), s. 62.

37 age, s. 61.

38 Mektubun bütünü için bkz.: H. Dizdaroğlu, age, s. 81-82. (Sadeleştirilmiştir).

39 Şinasi'nin **"Gönülün istemini önce akıl çözer / Dil tercümanıdır onun söze döker"** beyti ve "Tahmid"indeki **"Değil mi Tanrı'nın bağışı akıl, yürek ve lisan / Bu iyiliği düşünmeli, şükretmeli, anmalı insan"** dizeleri ile, 1070 yılında yayınlanan **Kutadgu Bilig** arasında ilginç benzerlik vardır. Aynı anlayışlar Kutadgu Bilig'de çok benzer bir biçimde şöyle açıklanmaktadır; **"Tanrı insanı yarattı seçerek yükseltti / Ona fazilet, bilgi, akıl ve anlayış verdi," "Anlayış ve bilgiye tercüman olan dildir / İnsanı aydınlatan fasih dilin kıymetini bil".** Bkz.: R.R. Arat, **Kutadgu Bilig-II**, (TTK Basımevi, Ankara, 1974), Bab VI, 22 ve Bab VII, s. 23. Bu benzerliğin yanı sıra devlet yönetimi ve yöneticileri konularında da benzerlik vardır. Şinasi Paris'teyken oryantalist çevrelerde bulunmuştur. Ancak o sıralarda Kutadgu Bilig henüz bulunmamıştı. Türkler Kutadgu Bilig'in varlığından ancak Batılılar yoluyla haberdar olmuşlardı. Gerçi Kutadgu Bilig'den yukarıya aldığımız sözler bir atasözü gibi uzun yıllar Türkler arasında yayılmıştır. Ancak Şinasi'ye gelinceye kadar unutulmuştur. İslam rasyonalizminin etkilerini taşıyan bu anlayışların Şinasi'ye kadar ulaşabildiğini pek sanmıyoruz. Bu noktada İslamdan gelen bir kaynak aranmak gerekirse, bu kaynak Şinasi'nin Paris'teki çalışmaları sırasında oryantalistler yoluyla İslam rasyonalizmini tanımasında aranabilir. Ancak duygu, akıl, dil ve kalem arasında kurulan akılcı ilişki yalnızca İslam rasyonalizmine ilişkin değildir. Bu

rir. Gördükleri karşısında neredeyse yaradanın sonsuzdan beri yaptığı işlerin kitapsız, yasasız olduğuna inanacağı gelir. Ancak bu yanıltıcıdır. Hata Yaradanda değil, insandadır. Böylesine bir "kitapsızlığı" kabul edebilmek için insanın doğuştan kör olması gerekir [40].İnsanın olduğu gibi toplumun durumundan da Tanrı sorumlu değildir. **Bu toplumsal alanda laikliğe doğru atılmış ilk ve çok önemli bir adımdır.**

Tanrı dünyanın kötülüklerinden sorumlu değilse, sorumlu kimdir? Şinasi'nin bu soruya verdiği cevap; "bilgisiz insan" olmaktadır. Bilgisizler dilediklerince fesat çıkarıp, sonra da, yaptıklarına kader diyerek Tanrı'nın üstüne atarlar. Oysa bu kader değildir, çünkü Tanrı insanları kendi yollarını seçmekte ezelden beri özgür kılmıştır. Bu noktada Şinasi'nin karşısına dinsel anlayışların aciz insanı çıkar. Şinasi önce mum ışığının dünyayı aydınlatamayacağını söyleyerek insanın aczini kabul eder görünür. Ancak hemen ardından, bunun Tanrı'nın isteği olduğunu ve bir gerçek olarak kabul edilmesini söyler. Bu soyut kanıtlamayla yetinmez, akılcı bir kanıt bulmaya çalışır ve kendince bir gelişim yasası açıklar. Bu yasaya göre "anâsır" (unsur, madde, nesne, toplum) ile "enfüs" (özne, ruh, birey) arasındaki çelişme değişime yol açar [41].

Şinasi aklı ile topluma bakmayı sürdürür. Üstünlük kavgası canlıların doğal huyu olmuştur. Bu nedenle güçlüler güçsüzleri ezmekte ve tutsak etmektedir. Bu ise insanın özgür yaradılışına aykırıdır. Bu çelişme insanın aklını harekete geçirmiş ve insanlar bu zoru engellemek için **yasa** koymuşlardır. Bu yasaların özü **adalet** ve **hak**'tır. Şinasi, tamamen dünyasal ve insana dayalı adalet ve hakka "kimi bilgelerin dindarlık dediğini" ileri sürerek, **dinlerin de aslında zulmü yasaklamak için insanlar tarafından konulmuş yasalar olduğunu söyler. Şinasi, böylece, dinin ilahiliğini kırıp ona insani bir karakter kazandırırken, toplumsal alanda laikliğe doğru ikinci önemli adımını atmaktadır.** Madem ki, dünyaya insan aklı egemendir, o halde her şey gibi dinsel yasalar (şeriat) da neden değiştirilemesin?

Şinasi daha sonra adalet ve hakkın düşmanının yine insan olduğunu, ancak "kılıç ve kalem" in onu koruduğunu söyler. Kalem aklın yazmanı, kılıç da celladıdır. Şinasi buraya kadar söyledikleri ile Fransız devrimine esas olan akıl, adalet ve yasa anlayışlarını karşımıza çıkarmaktadır [42].

ilişki kurma Batı Yaradancılarında da görülmektedir. Örneğin Voltaire şunları söylemektedir; "Coşkunluk özellikle iyi anlaşılmamış sofuluğun paylaştığı bir duygudur... En az rastlanan şey de coşkunluğa akıl katmaktır; akıl her şeyi olduğu gibi görmekten başka bir şey değildir... Akıl coşkunluğu nasıl yönetebilir? Yönetir, çünkü bir ozan önce çizeceği tablonun planını düzenler, o zaman kalemi elinde tutan akıl olur. Ama kahramanlarını harekete getirmek... isteyince o zaman hayal gücü kızışır, coşkunluk kendisini gösterir; ama koştuğu yol düzgün bir biçimde çizilmiştir." age, s. 316. Bu durumda en akla yakın açıklama Şinasi'nin İslam rasyonalizminde de izlerini bulduğu, ancak Batılı yaradancılar tarafından açık biçimde ifade edilen duygu-akıl ilişkisini birleştirmeye çalışmış olmasıdır. Ancak belirleyici kaynak, sanırız Batı kaynaklarıdır.

40 "Kitapsız görülür sonsuzdan beri yaratanın işleri/Tanık tutar yaşamını ancak Tanrının varlığına körler" dizeleri Mehmet Fuat ve Hüseyin Seçmen tarafından yanlış yorumlanmıştır. H.Seçmen; "Önceliksizlikten bu yana yaratmakta olanın yarattığı nesneler kitaplara bakmaksızın da görülebilir. İnsan anadan doğma kör olsa da yaşamakta oluşunu Tanrının varlığına tanık sayar" diye yorumlamıştır. age, s.133-134. M. Fuat da benzer bir yaklaşımla; "Kitapsız da görülür sonsuzdan beri yaratanın yarattıkları/Yaşamını tanık tutar Tanrı'nın varlığına körler" demektedir. age, s.83. Oysa Şinasi bu dizelerde Tanrının varlığını değil, Tanrı ile dünya düzeni arasında ilişki kurulamayacağını açıklamaktadır. ilk dizedeki "kitap" sözcüğü dinsel anlamda kullanılmıştır. Şiirin gelişinden bu dizeyi "Kitapsız, yani yasasız, kuralsız yolsuz **gibi** görünür Tanrı'nın işleri" diye anlamak gerekmektedir. İkinci dize ise Şinasi'nin neye bakarak buna karar verdiğini açıklamaktadır. Şinasi bir önceki dizede aklına güzel ve çirkin ayırma yetisi verdikten sonra bunu uygulamaya geçmektedir. Uygulama alanı dünyadır. Şinasi, körlerin kendi durumlarını Tanrıya vasfetmeleri, yani kör bir Tanrı yaratmaları benzetmesi ile dünyadaki kötülükleri Tanrı'ya maledenleri eleştirmektedir. Kör benzetmesi Batı yaradancılarında da görülmektedir. Voltaire, bağnazların ve akılsızların iddia ettiği gibi dünyadaki kötü işlerden Tanrı'nın sorumlu olamayacağını ileri sürdükten sonra, bu iddiasını şuna dayandırmaktadır; "Biz insanlar akıllı varlıklarız; akıllı varlıklar da kaba, kör, duygusuz bir varlık tarafından yaratılmış olamaz". age, s.413. M. Fuat ve H. Seçmen bu dizeleri yanlış yorumlarken, Şinasi'nin lâik anlayışını bu dünyaya taşıyan köprüyü farkedememişler, bu nedenle de onun lâik düşüncelerine önem vermemişlerdir.

41 A.H. Tanpınar şiirin bu dizelerini şöyle yorumlamaktadır; "Hayat dediğimiz bu curcunaya o kadar türlü türlü unsurlar girer ki, sonunda iş güçlü-güçsüz münasebetine iner". age, s.200. oysa Şinasi "anâsır ü enfüs"ten sözederken bir curcunadan değil bir gelişim yasasından sözetmektedir. Güçlü-güçsüz ilişkisi de bu gelişimin, yani insanın doğal huyu ile durumundan doğan bir sonuçtur.

42 Şinasi'nin gerek adalete verdiği önem ve gerekse adaleti korumak için kılıç ile kalem arasında kurduğu ilişki yine **Kutadgu Bilig**'deki anlayışlarla paralellik içindedir. Şinasi, **"Kalem aklın yazmanı kılıç da celladıdır/Biri**

Şinasi, Kaside'sinin geri kalan bölümlerinde Mustafa Reşit Paşa'yı över. Ancak bu övgü geleneksel övmelerden farklıdır. Şinasi'nin bu övgüleri divan edebiyatında, belki de, en fazla doğruluğuna inanılarak yapılmış övgülerdir. Şinasi bu övgülerinde tümüyle dinsel terminolojiye dayanır. Reşit Paşa'nın aklı karşısında "akl-ı kül" (eski dinsel inanışlarda ve İslamiyette Tanrı'nın elçisi Cebrail) bile şaşkına döner. Paşa'yı "uygarlık peygamberi"ne benzetir. "Nasıl gönülden inanayım ruhun tenasühüne (ruhun beden değiştirerek yaşadığını savunan metafizik anlayış) / Eğer bu evrene gelmiş denirse sana bir benzer" diyerek Reşit Paşa'yı peygamberle kıyasladığını ima ettirir. 1274 kasidesinde de aynı yolu izleyerek, Reşit Paşa'nın devletin yönetimine geçmesini "meb'as" sözcüğünü kullanarak, peygamberlerin Tanrı tarafından gönderildiğini söyleyen dinsel anlayışlara gönderme yapar. Onu, yine peygamberler için kullanılan "fahr-ı cihan" (dünyanın övüncü) övgüsüyle anar. Ancak Reşit Paşa'nın **uygarlık** dünyasının peygamberi olduğuna dikkat edilmelidir. Dönemini "vakt-ı saâdet"e benzeterek peygamberin dönemiyle kıyaslama yapar. Varlığını "muzice"ye benzetir. Onun her sözünün apaçık bir "ayet" olduğunu söyler. A.H. Tanpınar'ın deyişiyle Şinasi, "medeniyetten bir din gibi söz" etmektedir [43]. Şinasi'nin uygarlığı, bilgi üzerine kurulu olduğu için gelişebilmiş Batı uygarlığıdır [44].

A.H.Tanpınar, Şinasi'nin Reşit Paşa kasidelerinde ortaya çıkan düşünceleri şöyle değerlendirmektedir; "Reşit Paşa kasidelerinde mefhumlarını öğrettiği yeni bir dünya ve insan görüşünü açar"[45], "... sadece bir vezir methedilmez, asırlardan beri sürüp giden bir ruh tembelliği sarsılır; geleneğin, müphemin dünyasından, aklın ve aydınlık düşüncenin dünyasına geçer"[46], "...kasideler, hatta Tanzimat'ın vaz'ettiği esaslardan ileriye gitmek şartıyla anlatan eserlerdir"[47]. Tanpınar, kasidelerde belirginleşen bu düşünceleri doğru olarak belirlemekle birlikte, sonuçta, bu değerlendirmelerle çelişen bir yargıya ulaşmaktadır; "Fakat bunlar ufak çizgi değiştirmelerdir. Sistemin bütününe bakılınca Şinasi'nin istediği şeylerin hepsi birden eskilerin 'Emri bil'maruf nehyi an'il-münker'inden başka bir şey değildir... Yalnız Şinasi onların üzerinde o kadar yeni şekilde ısrar ve öyle bir zarf içinde takdim eder ki, medeniyet kelimesi neticede değişir. Yeni bir insan ortaya çıkar... Aklın çağında yaşayan insan yenidir "[48].

A.H. Tanpınar, Şinasi'nin topluma yönelik düşüncelerini, sonuçta, eski bir dinsel anlayışa dayandırmakta ve bütün yeniliği "ısrar" ve "takdim" düzeyine indirmektedir. Şinasi'nin "akıl çağına" geçişini de buna yaslamaktadır. Tanpınar'ın bu açıklaması gerçekte Şinasi'nin "akılcılık"ını temelsiz bir hale dönüştürmektedir. Bizce Tanpınar'ın zaafı, Tanrı ve insan konusunda olduğu gibi, toplumsal konuda da Şi-

düşmanı gösterirse öteki de tepeler" derken, Kutadgu Bilig'de **"Memleket kılıç ile tutulur, fakat kalem ile korunur"**denmektedir.Kalem, kılıç ve adaletin simgesi terazi, II. Mahmut döneminden beri devletin ve Tanzimat'ın da resmi armasıdır. kılıç ile adalet arasındaki ilişki gerçekte çok eskilere gitmektedir. Eski Yunan'da adalet tanrıçası Dike'nin simgesi kılıçtır. Dike'nin kılıcı Roma'da Nemesis'in eline geçer. Adalet ve kılıç islam kaynaklarında da önemli bir yer tutar..Hazreti Ömer'in kılıcı adaletle özdeştir. Eski Türk düşüncesinde de hükümdar elinde Tanrısal adaletin kılıcını tutar. Bu anlayış, Osmanlılara islam kaynaklarından, Batı'ya ise Roma kaynaklarından geçerek XVIII. yüzyıla kadar gelmiştir. Büyük Fransız Devrimi Romalı Tanrıça Nemesis'i terazi ve kılıcıyla yanılmazlığın simgesi olarak tahta çıkarırken, kılıç ve kalem Tanzimat'ın armasına da işlenir. Şinasi, "Tevekkül" (Tanrı'ya Boyun Eğiş) şiirinde Tanrı'ya boyun eğmeyi adalet ve hak kavramlarıyla birleştirir. "İlahi adalet" deyimini kullanır. Adalet ve hikmet Tanrı'nın sıfatlarındandır (Adl ü hikmet sıfat-ı bâhire-i Mevladır) derken de adaleti kutsallaştırır. Şinasi'deki bu anlayışlar İslam etkisi bağlanabileceği gibi Fransız Devriminin etkisi de gözardı edilemez. Özellikle, Şinasi'nin yasaların nasıl doğduğu ve neden gerektiği üzerine yaptığı açıklamalar İslam kaynağından uzaklaşmakta, Fransız devrimcilerinin, özellikle Montesquieu ve Rousseau'yu anımsatmaktadır.

43 A. H.Tanpınar, age, s.200

44 Bkz. "Seele" makalesi, M. Fuat, age, s.139-140

45 A. H.Tanpınar, age, s. 193

46 age, s.198

47 age, s.196

48 age, s. 201 Tanpınar, "Emri bil'maruf nehyi an'il münker" deyimini, "her cemaatçe iyi olduğu kabul edilen şeyleri kabul ve yine her cemaatçe kötü tanınanların reddedilmesi" diye çevirmiştir. Kanımızca bu deyim Kuran'daki "teemurune bil'marufi vetenhevne an'il münker" ayetinden türetilmiştir. Ayet "hakkı emret ve kötüden sakın" anlamındadır. Ziya Gökalp bu ayetteki "maruf" sözcüğünün "Örf"le aynı kökten gelmesine dayanarak, Kuran'ın toplumun ortak bilincini yansıtan ört'ü yücelttiğini ileri sürmüştür. Gökalp buna dayanarak "maruf" yani yapılması iyi ve hak olan şeylerle (vacip), "münker" yani yapılması kötü ve yasak olan şeylerin (haram) örf'e dayanarak belirlenebileceğini söyler, Gökalp islam hukukunu örfe dayandırırken -hatalı olarak- bu hukukun lâik bir temeli olduğunu iddia etmektedir. Gökalp'in bu yorumunu benimsediği anlaşılan Tanpınar, Şinasi'de belirginleşen lâik anlayışın islâmda zaten varolduğunu -hatalı olarak- ileri sürmektedir.

nasi'nin düşüncesinin özünü, yani laik anlayışı değerlendirememesinden doğmaktadır. Felsefi alandaki küçümseme ve Şinasi'yi İslam kaynaklarına bağlama anlayışı, onun toplumsal düşüncelerinin de küçümsenmesine ve kavranmamasına yol açmaktadır. Oysa Şinasi 1273 Kasidesinde, adeta, "şimdi felsefi alandan toplumsal alana geçiyorum" dercesine, önce felsefi alandaki laik anlayışlarına gönderme yapmakta, ardından bu düşünceyi insan üzerinden geçirerek topluma yaymaktadır.

H.Z. Ülken de Tanpınar'ın yaklaşımını benimsemiştir; "[Şinasi'de] Akıl ve adalet, yeni içtimai değerler düzeninde ön planda gelirler ve bu iki değer birbirlerini tamamlar. Adalet aklın emrindedir, akıl adaleti insani gayelere sevkeder. **Yeni medeniyet İslamiyetin ana ilkelerine uygundur, fakat ona yeni bir muhteva getirmiş ve yeni bir insan tipi ortaya çıkmıştır"** [49] (abç). Şinasi'nin laikliğini gözardı eden, hatta onu İslamiyetle uzlaştıran (bu durumda "yeni insan tipi" de anlamsızlaşmaktadır) **Ülken, Türkiye'de çağdaş düşünce tarihi içinde ilk laik düşünür olması gereken Şinasi'yi hiç de haketmediği bir yere oturtmaktadır.**

Öte yandan M. Fuat ve H. Seçmen, Şinasi'nin toplumsal konudaki düşüncelerine bazı haklı eleştiriler yöneltmişlerdir. Örneğin, H. Seçmen şöyle demektedir; "Onda sosyal eşitsizliklerin kökü ile ilgili ortaya atılmış görüşler de yoktur. Yasaları yalnızca ustan çıkmış olarak görür ki, bu, Şinasi'nin yasa ile toplumsal ve ekonomik yapı arasındaki ilişkileri yeterince anlayamadığını açıklar "[50]. M. Fuat da aynı doğrultudaki eleştirisinden sonra: "Tanzimat dönemi Batıcılarının gözünde 'uygarlık' toplum yapısı ile ilgili değildi"[51] yargısına vararak eleştirisini genelleştirmektedir. Kuşkusuz bu eleştiriler haklıdır. **Şinasi'nin toplumdaki eşitsizliği insanın doğasına bağlaması, Batı uygarlığını toplumsal bir gelişimin değil de aklın ürünü olarak görmesi, toplumların ilerlemesini aklın zorlamasına bağlaması, yasa ve adalet kavramlarını toplumdan koparark idealize etmesi doğru değildir. Ancak bu düşüncelerin, Tanrı ve din konusunda olduğu gibi, bütün eksiklerine rağmen toplumumuz için, o sıralarda, en ileri anlayışlar olduğu unutulmamalıdır.** Eğer bu dikkate alınmazsa, H. Seçmen gibi sonuçta "Şinasi konularına yeni bir öz kazandırdı denemez"[52] yargısına varılırsa, ya da M. Fuat gibi küçümseme tutumuna girilirse[53] haklı eleştirilerden haksız yargılara ulaşılmış olur.

49 H. Ziya Ülken, age, s.63
50 H. Seçmen, age, s. 86-87
51 M. Fuat, age, s.24, 25, 29

Laik toplumun sistemleştirilmesi

Şinasi'nin kuramsal planda insanın özgürlüğü, yasa, hak ve adalet üzerine kurduğu anlayışlarını toplumsal planda sistemleştiren bütünsel bir eseri yoktur. Onun bu konudaki anlayışlarını da yine satır aralarında aramak gerekmektedir. Şinasi'nin bu konudaki en ileri ve cesur açıklamalarını Mustafa Reşit Paşa'nın arkasına saklanarak yaptığı görülmektedir. Bu durum, içinde yaşadığı ortamın, Şinasi'nin düşüncelerini rahatça açıklama, savunma ve geliştirmesini engellediğini ortaya koymaktadır. Bu konuda belki bizlere daha fazla ipucu verebilecek yasaklanmış makaleleri de ortada yoktur. Şinasi'nin, eldeki yazılarına dayanarak, toplumsal görüşlerini şu noktalarda toplayabiliriz.

Hümanizm: Şinasi topluma yönelirken insanlıkçı (hümanist) bir anlayış içindedir. Bu anlayışı en iyi **"milletim nev-i beşerdir vatanım rûy-i zemin"** (milletim insanlık soyudur, vatanım yeryüzü) dizesiyle açıklamıştır [54]. A.H. Tanpınar'ın işaret ettiğine göre Şinasi bu dizeyi, Victor Hugo'nun "Les Burgraves" oyununun önsözündeki bir cümleden esinlenerek yazmıştır [55]. Ancak esinlenmenin bu dizeyle sınırlı kalmadığı, Şinasi'nin bazı konulara insanlıkçı anlayışlarla yaklaşmayı denediği de görülmektedir.

İnsanlığın kardeşliği ve birliği düşüncesi eski İslam panteizminde de vardır. Örneğin Yunus Emre "yetmiş iki millete bir göz ile bakar","Dünya benim rızkım durur, kavmi benim kavmim durur" demiştir. Ancak bu kardeşlik bütün var-

52 H. Seçmen, age, s.100
53 Bkz, M. Fuat, age, s.24
54 M. Fuat, bu dizeleri "toplumsalcı eğilim" olarak değerlendirmektedir. Bu dizelerin "Tanzimat dönemine göre çok ileri bir duyarlığı" yansıtmasına rağmen V. Hugo'dan çevrildiğini belirterek; "gerçi Pariste bulunduğu yıllarda Şinasi toplumsalcı düşünürlerle tanışmış olabilir, ama onların etkisinde kaldığı söylenemez" demektedir. age, s.30. M. Fuat bu dizelerde belirginleşen hümanist anlayışı toplumsalcı diye değerlendirirken yanılmaktadır. Sonra Şinasi'de böyle bir eğilimin görülmediğini haklı olarak söylerken de, gerçekte, Şinasi'nin yine ileri bir anlayışını, hümanizmini gözlerden kaçırmaktadır.
55 A.H.Tanpınar, age, s.118

lıkların Allah'ın tecellisi olmasına, yani metafizik bir anlayışa dayanmaktadır. Şinasi'nin ortaya koyduğu insanlığın kardeşliği ise Fransız devriminin ve Aydınlanma çağının bu dünyaya yönelik kardeşlik anlayışıdır.

Şinasi'ye göre toplum bireylerin oluşturduğu bir bütün olduğu gibi insanlık da toplumların oluşturduğu bir bütündür. **"Dilenciler Üzerine"** yazdığı bir makalede[56], insanların dilenmesini insanın, toplumun ve hatta bütün insanlığın aşağılanması olarak değerlendirir. Mustafa Reşit Paşa'yı överken de, Paşa'nın yaptıklarıyla bütün insanlığın övünmesi gerektiğini ileri sürer. Çünkü M. Reşit Paşa zulmü önleyerek yalnız Osmanlılara değil bütün insanlığa hizmet etmiştir. Aynı anlayışı Osmanlı İmparatorluğu'nun varlığını koruması noktasında da savunur. Osmanlılar kendilerine yönelik saldırıları engellerken, zulüm ve esarete engel oldukları için insanlığa hizmet etmektedirler. Ancak azınlıkların haklarını da dikkate alır.

Şinasi toplumların önüne yalnız kendi durumlarını düzeltmek görevini değil, aynı zamanda, bütün insanlığın geliştirilmesine hizmet etmeleri gereğini de koymaktadır. Hümanist görüşlerini, sonuçta, ulusların barış içinde yaşadıkları ve birbirleriyle yardımlaştıkları bir dünya isteğine kadar getirir. Ona göre askeri güç de barışı korumak için gereklidir; "Avrupa'nın olgunluk düzeyine ulaşmakta olan bugünkü uygarlığı, eskisi gibi kinlenmeler nedeniyle ortaya çıkan savaşçılığı bırakıp her devlet ve ulusun bağımsızlık haklarını ve şanını korumak için silah elde olması anlayışını yerleştirmiş ve 'Hazır ol cenge eğer ister isen sulh u salâh' sözüne uygun olarak, şimdi bir ulusun ne kadar savaşçı olursa o kadar barışçı olabileceği açıkça anlaşılmıştır "[57] der.

Henüz sınıf gerçeğini ve Batı'daki kapitalist gelişimi anlamaktan uzak olan, savaşları "kinlenmelere" bağlayan Şinasi'nin hümanizmi Batılı hümanistlerinki gibi idealisttir. Ancak İstanbul'a Fransız devriminin havasını taşıyan bu hümanizm, ideoloji alanında İslamdan çıkışı getirdiği gibi, uluslar arasındaki ilişkilerde de **barışçılık, bağımsızlık** ve **saygı** (şanını korumak) ilkelerini ortaya koymaktadır.

Ulus Düşüncesi: Şinasi'nin dil, kültür, toplum ve vatan konularında ileri sürdüğü düşünceler bir bütünlük içinde ele alınırsa hepsinin ulusçu bir ideoloji içinde birleştiği görülmektedir. Gerçi "millet" sözcüğünün Şinasi'den önce de kullanıldığı görülmektedir. Ancak bu sözcükle daha çok "cemaatlar" kastedilmekteydi. Türkler İslam "anâsırı"ndandı. Ümmetin bir parçasıydı. Vatan ise padişahın mülküydü. İlk kez Tanzimat Fermanı'nda millet sözcüğünün Türkleri de içine alan kapsamda ve vatan sözcüğü ile birlikte kullanıldığı görülmektedir [58]. Şinasi ulus kavramını, ilk kez, Tercüman'ı Ahval'in "Giriş-Mukaddime" yazısında "millet-i hakime" (egemen ulus) biçiminde kullanmıştır. Tasvir-i Efkar'ın "Makaddime"sinde ise "millet-i muazzama-i Osmaniye" (büyük Osmanlı ulusu) tanımlamasına yer vermiştir. Şinasi'nin bu tanımlamaları esas olarak Türkler için kullandığı söylenebilir. En azından Şinasi bu tanımlamalarla Türkleri de artık milletler arasına katmaktadır.

Şinasi'nin dil alanına yönelmesi yalnızca sanatsal nedenlerle açıklanamaz. Böyle bir kaygusu olsaydı, herhalde, basit ve geliştirilmeye muhtaç "lisan-ı avam"ı (halk dili) değil, o ağdalı eski dili yeğlerdi. Şinasi, sanatsal bakımdan kendisini başlangıçta zorlasa da atasözleri üzerine eğilerek, "lisan-ı avam"a yönelerek ve giderek "safi Türkçe" yazmayı deneyerek dile ilk bilinçli müdahaleyi yapmıştır. Başka bir deyişle ilk dil devrimcimiz Şinasi'dir diyebiliriz. Şinasi'ye göre dil, aklın ve düşüncenin tercümanıdır. Bu tercümanın söylediklerinin de anlaşılması gereklidir. Bu anlayışını Tercüman-ı Ahval'in "Mukaddime"sinde; "... bu gerçeğe dayanarak gitgide bütün halkın kolayca anlayabileceği düzeyde iş bu gazeteyi kaleme almak gerektiğini de yeri gelmişken" açıklar.

Kuşkusuz Şinasi'yi bu noktaya getiren yalnızca yürüttüğü mantık değil, esas olarak bu noktada beliren toplumsal ihtiyaçtır. Gerçekte bu ihtiyaç dilde sadeleşme, sanatta Türkçe'ye yönelim isteği olarak uzun bir süredir kendisini hissettirmektedir. **Şinasi'nin bu ortamda, bilinçli bir şekilde dile eğilmesini ve halka yönelerek ortak ve Türkçe ağırlıklı bir dili ve kurallarını kurmak çabasını, Batı'da olduğu gibi, ulusalcılığın ilk belirtilerinden birisi olarak kabul etmek gerekmektedir.** Batı'da kapitalizmin gelişmesine bağlı olarak toplumda ortak bir dil

56 Sadeleştirilmiş metin için Bkz: M.Fuat, age, s. 139
57 Bkz: age, s. 141-142
58 Bkz: Enver Ziya Karal, **Osmanlı Tarihi V,** (TTK Yayını, Ankara, 1961) s. 256

kullanılmasının gerekliliği ortaya çıkmış ve bunun sonucu dinsel temelde bir dilbirliğinin ifadesi olan Latinceden ulusal dillere doğru geçiş başlamıştır. Ulusal bir dil için temel, çoğunluğun yani halkın konuştuğu dil olmuştur. Şinasi'nin daha Paris'te iken atasözleri üzerine çalışması ve İstanbul'a döndüğünde bu konuda belli anlayışlara ulaştığını çıkardığı gazete ve kitaplarda göstermesinde, sanırız, Paris'te ilişkili olduğu çevrelerin önemli bir rolü olmuştur. Ne var ki, Şinasi bu etkileri sistemli bir anlayış haline getirmiş ve bunun sonucu bilinçli bir etkinliğe girişmiştir.

Şinasi ortak bir dil ve ortak bir kültür (yeni uygarlık) ile birleştirmek istediği insanları, "Osmanlı ulusunun" kazanımı olan ve "dünyanın en güzel yerinde bulunan" bir "vatan" üzerine yerleştirmiştir. Bir toplumun bağımsız yaşamak hakkıdır, bunun için de vatanını savunmalıdır. Ulus vatanla birleşirken, bağımsızlık da yurtseverlikle birleşmektedir. Bu ulus, artık padişahın mülkü için değil, kendi vatanı ve bağımsızlığı için çalışmalıdır.

Şinasi Tasvir-i Efkâr'da Çerkezlerin, Kafkasyalıların ve Lehlerin Ruslara karşı yürüttükleri mücadeleyi yakından izlerken, bu mücadeleleri "bağımsızlık" ve "hürriyet" sözcükleri ile aktarırken amacı, herhalde, yalnızca halkı dış politikadan haberdar etmek değildir. **Şinasi ulusu bir dil ve kültür ortaklığı içine sokmak isterken, bir vatan üzerine oturturken ve toplumun bireyleri arasında yardımlaşma bağı kurarken Fransız Devriminin izinden gitmektedir. Ancak onun Batı ulusçuluğundan ayrıldığı özgün bir yan vardır, bu da bağımsızlık düşüncesinin ağırlık kazanmasıdır.** Bu durum Osmanlı İmparatorluğunun içinde bulunduğu koşullarla açıklanabilir.

İmparatorluğun dağılma içinde oluşu, Rusya'nın Balkanlar üzerinden geçerek İstanbul'a yönelen baskı ve tehditi[59] -ki Şinasi buna çok önem vermektedir- O'nda devleti ve vatanı koruınak anlayışını doğurmuştur. Devleti ve vatanı koruyamamanın Şinasi'nin dilindeki anlamı "esaret ve zulüm", yani sömürgeleşmektir. Yoksul ve geri ülkelerin daha sonra yüzyüze kalacakları ve giderek evrensel bir olgu haline gelecek olan; sömürge ve yarı-sömürge ülkelerin ulusçu gelişimlerinin, esas olarak, emperyalizme karşı verilen bağımsızlık mücadelesi içinde biçimlenmesi gerçeği, konumu ve durumu gereği ilk kez Osmanlıların önüne çıkmıştır. Bu koşullarda, **dünyanın içine girdiği süreçte bağımsızlığın kazandığı önemi kavrayabilen ve bunu ulusçu anlayışlarla birleştirebilen ilk düşünürümüz Şinasi olmaktadır.**

Demokrasi ve Özgürlük: Şinasi'nin, dönemin gereği, en zor ve en az konuştuğu konular bunlardır. Çünkü burada artık doğrudan devlet ve yönetim düşüncesine girilmektedir. Bu nedenle de Şinasi'nin bu konulara ilişkin düşünceleri bugüne kadar kolaylıkla atlanmış ve önemsenmemiştir. Örneğin H.Z. Ülken şöyle demektedir; "Şinasi'de henüz hürriyetin yeri yoktur. O hiçbir rejim değişikliği istemez. Tarafsız bir hükümdar yerinde kalmalıdır. O yalnız zulüm ve köleliğe hücum eder "[60]. Şinasi'nin Tanrı karşısında özgürleştirdiği insanın bu dünyaya yönelik özgürlüğü üzerinde, hele Fransız Devriminin etkileri de hesaba katılırsa düşünmemiş olması olanaksızdır. Ülken'in iddiasının tersine bu konularda düşünmüş, ancak düşüncelerini dolaylı yollardan anlatabilmiştir.

Şinasi'ye göre; Osmanlı yönetimi "istibdat"a dayanmaktadır. Bu düşüncesini dilenciler üzerine yazdığı iki makalesinden çıkarıyoruz. **"Seele"** (Dilenciler) başlıklı makalesinde[61], "uygarlığı bilgi üzerine kurulu memleketlerde" yoksullara iş sağlanarak dilenciliğin önlendiğini belirttikten sonra şöyle demektedir; "İşte bu nedenden böyle yerlerde dilenci az olup, asıl bunların çokluğunun istibdatla yönetilen memleketlerde bulunduğu bilinen bir şeydir "[62]. Şinasi'nin bu satırların hemen öncesinde

59 Bkz: "Rusların Bizi Kötüleyen Yazısına Cevap", M. Fuat, age, s. 139

60 H.Z. Ülken'in bu yorumu, age, s. 63, Şinasi ile ilgili diğer yorumlarında olduğu gibi A.H.Tanpınar'dan alınmıştır. A.H.Tanpınar aynı konuda şöyle demektedir: "Şinasi doğrudan doğruya hürriyet kelimesini kullanmaz, hiç bir rejim değişikliği tavsiyesinde bulunmaz. Nesrinde ve nazmında adeta tarafsızlaştırdığı padişah müessesesi de onu pek rahatsız etmez. Fakat zulüm ve esarete hücum eder". age, s. 200. H.Z. Ülken'in, Tanpınar'ın bu yorumunu aynen aktarırken kaynak göstermemesi bir yana, bu aktarmayı yaparken Tanpınar'ın "tarafsızlaştırdığı" tanımlamasını bile "tarafsız bir hükümdar yerinde kalmalıdır" diye yanlış anlayıp yorumu bile yanlış aktarması da bir yana, gerçekten vahim olan "Çağdaş Düşünce Tarihi" gibi iddialı bir kitapta, bu tarihte önemli bir yeri olan Şinasi üzerinde en ufak bir araştırma yapmak ihtiyacını bile hissetmemesidir.

61 Bkz: M. Fuat age, s. 139 vd.

62 Memet Fuat, age, s.20'de, bizim "istibdat" diye çevirdiğimiz "istiklal" sözcüğünü "bağımsızlık" anlamında anlayarak Şinasi'nin örneğini tam tersine çevirmiş ve yan-

İstanbul'daki dilencilerin çokluğu ve durumlarının kötülüğünden yakındığı dikkate alınırsa "istibdatla yönetilen ülke"nin de neresi olduğu açıkça ortaya çıkmaktadır.

Şinasi'ye göre istibdat idaresi kötüdür ve toplumun geri kalmasının, yoksulluğun da baş sorumlusudur. Bu düşüncesini de **"İntak-ı Muhtacin"** (Yoksullara Yardım) makalesinde açıklar [63]. İnsanların yaptıkları işlerin azlığı veya çokluğu oranında iyilik veya kötülük yapmış olacakları "kuralı"nın, devlet yönetimlerinin durumunu da belirleyebilecek bir ölçüt olduğunu ileri sürer. İstibdat idarelerinde devlet her şeyi elinde tuttuğu için doğacak sonuçlardan da doğrudan sorumludur, der [64]. Sonra Osmanlı İmparatorluğu'nun durumuna bakarak şu değerlendirmeyi yapar; "Osmanlı yurdundaysa kendi seçtiği, emeğiyle yürütülebilecek işlerin çoğu, yönetim biçimine uyarak doğrudan doğruya devletin girişimlerine bağlı olduğu gibi, uygarlığımızın bugünkü durumunda gereksinmeler çoğaldıkça geçinme nedenlerinin elde edilmesi için öncekilerden daha çok, düşünce ve vücutça çalışmak zorunda olduğundan, gerek zorunlu gerekse isteyerek bu yola giren dilencilerin durumlarının düzeltilmesi özellikle devletin çabalarına bağlı kalmıştır".

Şinasi'nin devlet ve yönetime ilişkin bu anlayışları, adeta, Montesquieu'nün "Kanunların Ruhu"nda açıklandığı, bir halkın durumu ile yönetimleri arasında ilişki kuran ve buna dayanarak devlet yönetimlerini cumhuriyet, monarşi ve istibdat diye ayıran düşüncelerin bir özeti gibidir. **Şinasi, toplumun gelişen ihtiyaçları karşısında her şeyi elinde tutan istibdat yönetiminin yetersiz kaldığını ileri sürmektedir. Çözüm yolu olarak da, devletin sırtındaki yükü hafifletebilmek için halkın kendi seçimi ve emeği yapabileceği işleri yapması önerilmektedir. Bu öneri halkın memleket yönetimine katılması gereğinin, örtülü, ancak o koşullarda olabileceğince açık anlatımından başka bir şey değildir[65]. Şinasi ince bir anlatımla, bu yapılmazsa, dilenciler "yüce padişaha dua ederek zaman geçirdikçe, her biri bu konuda padişaha ilişkin acımaya canlı bir tanık olur" der.**

Şinasi devlet ve ulus arasındaki ilişkinin, Fransız Devrimi doğrultusunda, karşılıklı bir hak ve görev anlayışına dayanmasını savunur. Bu karşılıklı ilişkiyi halkın memleketin idaresini etkilemek hakkı anlayışına yaslar ve böylece katılımdan başka düşünce özgürlüğünün gereğini de ortaya koyar. Tercüman-ı Ahval'in "Mukaddime" yazısında şöyle der; **"Madem ki bir toplumda yaşayan halk bunca yasal görevle yükümlüdür, elbette sözle ve kalemle kendi vatanının çıkarları üzerine düşüncelerini açıklamayı kazanılmış genel haklarından sayar. Eğer bu iddiayı doğrulayacak bir belge aranırsa, bilgi gücü ile zihinleri aydınlanmış olan uygar ulusların yalnız politika gazetelerini göstermek yeter."** Şinasi gazeteyi çıkarırken **"kamu yararına görev yapmak"** amacında olduğunu söyler.

Şinasi'nin bu açıklamasına dayanarak, Osmanlılarda ilk kez devletin dışında, doğrudan halka dayanmak isteyen bir siyaset anlayışının ortaya çıktığını söyleyebiliriz. Şinasi'nin düşünce özgürlüğü ile birlikte savunduğu siyasi özgürlüktür.

Halkçılık: Daha önce, Şinasi'nin atasözlerini toplar ve yayınlarken yeni bir kültür için halk kaynağına yönelmenin gereğine işaret eden anlayışı üzerinde durmuştuk. Şinasi halkı güdülen bir sürü, padişahı da onun çobanı haline getiren geleneksel devlet anlayışının karşısına halkı yücelterek çıkmaktadır. Halkın düşüncelerine önem verilmesini, gerçek aydınlığın orada olduğunu söyler. "İstanbul'un sokaklarının aydınla-

lış yorumlamıştır. Şöyle demektedir; "Ne var ki siyasal konulara pek girmese de, Şinasi'nin kültür alanındaki çalışmaları Osmanlı düşünce yaşamına yeni kavramlar getiriyordu. Örnekse: dilencilerden sözederken, arada, **'bağımsızlıkla yönetilen memleketler'** (abç) deyivermesi...". Oysa burada "İstiklal" sözcüğü başına buyrukluk, keyfilik anlamındadır. Bu yüzden bağımsızlık olarak çevrilmesi yanlıştır. İstibdat veya saltanat olarak çevrilmelidir. Şinasi'nin en siyasi cümlesini yanlış anlayan Memet Fuat'ın, sonuçta, Şinasi'nin "siyasi konulara pek girmese de" yargısına ulaşması şaşırtıcı olmuyor.

63 Sadeleşterilmiş biçimi için bkz; H. Seçmen, age, s.124 vd.

64 H. Seçmen de bu makaleyi sadeleştirirken, Memet Fuat'ın hatasına düşmüş (bkz: dip not 123) ve "istiklal"i istibdat yerine bağımsızlık olarak çevirerek, cümleye tümüyle tes bir anlam kazandırmıştır.

65 Gariptir ki, Hilmi Ziya Ülken, bu yazıyı; "Şinasi'nin Türk milletindeki bu devletçi karaktere ait görüşü sonraki bütün vakalarla da desteklenecektir" diye yorumlamıştır. age, s.63. Şinasi burada "milletin karakterini" değil, devletin karakterini ele almakta ve eleştirmektedir. Ülken'in Tanpınar'dan aktardıklarından başka Şinasi konusunda yaptığı tek katkı budur. Ne yazık ki bu katkı da yanlıştır.

tılması için yazdığı bir makalede ... aydınlığı kalpten bedene, bedenden meskene ve bütün hayata götürmemizi ister. Bu basit fikrin hemen arkasından, onu ideoloji alanına taşıyan cümle gelir ve... en kuvvetli yumruğunu sallar; 'halkın ruşen-i efkârına kim kail olmaz? Varsa ukul-i muzlime sehâbıdır... (halkın düşüncesinin aydınlığına kim inanmaz? Böyleleri varsa onlar karanlık düşünce sahipleridir)" [66]

Şinasi toplumsal yarar anlayışı üzerinde devletle halk arasındaki ilişkiyi tersine çevirir. Toplumun varlığını devlete bağlayan anlayışa karşı, devletin varlığını topluma bağlayan anlayışı çıkarır. Bu düşüncesini "Tasvir-i Efkâr"ın "Giriş-Mukaddime" yazısında şöyle açıklar; "Her devlet yönetimiyle görevlendirildiği bir ulusal topluluğun bekasıyla ayakta durur. Bu nedenle onun iyilik ve çıkarına uygun biçimde önemli yollar bulmakla iktidarını güçlendireceği konusu açıkça bilindiğinden kanıtlanması gereksizdir. Bir uygarlık durumunda bulunan halk ise, kendi çıkarlarının gerçekleştirilmesi hakkına ilişkin ne yoldan düşünce çabaları içinde olduğu düşüncelerin tercümanı olan gazetelerin dilinden anlaşılır."

Şinasi'nin "açıklıkla bilindiğini" söyleyerek önemsiz gibi gösterdiği bu düşünce Osmanlılar için yepyeni ve çağdaş bir düşüncedir. Şinasi'nin bu önemli anlayışı önemsiz gibi göstermesi, yaptığı işin önemini kavramadığından ya da bir alçakgönüllülük gösterisinden çok, ileri bir düşünceyi şimşekleri üzerine çekmeden söyleyivermek zorunluluğundan kaynaklanmaktadır. Bu taktiği hep uygulayacaktır. **Şinasi devletin varlığını halka bağlarken, daha önce kuramsal düzeyde hak-görev düzeni içinde açıkladığı demokrasi ve özgürlük kavramlarına da toplumsal ve halkçı bir içerik kazandırmaktadır.**

Şinasi'nin önemle ileriye çıkarmasına rağmen halk "bilgisiz ve cahil"dir. Ona göre bunun nedeni istibdattır. İstibdat "zulüm ve esaret" demektir. "Özgürlüğe kavuşturdun bizi olmuşken zulme esir" (1274 Kasidesi'nden). İstibdatın kötü idaresi halkı bilgisiz ve geri bırakmaktadır. Başka bir deyişle istibdat idaresi halkın bilgisizlik ve geriliğine dayanmaktadır. Şinasi'nin eğitime ve halkın aydınlatılmasına verdiği önem, bütün hayatı boyunca bir öğretmen gibi halka yeni şeyler öğretmeye çalışması bu bağlamda somut bir anlam kazanmaktadır.

Yasal ve Laik Devlet: Şinasi halkın devlet işlerine katılımını savunurken gerçekte istibdata karşı yeni bir devlet biçimi önermektedir. Ne var ki bu biçimi açıkça anlatmamış ya da anlatamamıştır. Yine de bu konuda düşündüklerini açıklamamıza yarayacak bazı ipuçları vermiştir.

Şinasi istibdata karşı tutumunu padişahtan gerekmedikçe söz etmeyerek ve övmeyerek bir ölçüde ortaya koymuştur. Daha önceleri Tanzimat'ı ilan eden Abdülmecit'i öven Şinasi, Abdülaziz'in padişahlığı süresince padişahlık kurumuna karşı tam bir suskunluk içindedir. Tanpınar'ın deyişiyle; "Devrin gazeteleri Abdülaziz Han'ı çok teşrifatlı bir dilde överlerken, Şinasi hususi tavra benzeyen bir suskunluk içindedir. Padişahtan bahsederken sadece imparatorluk camiasının başında bulunmasını doğal gören bir dil kullanır "[67].

Şinasi'ye haksızlık yapmayalım, Padişaha karşı tam bir suskunluk içinde de değildir. O'nun istibdata yönelen eleştirileri gerçekte padişaha yönelmektedir. Mustafa Reşit Paşa'nın neredeyse bir peygamber gibi övülmesi, bir anlamda onun padişahın da üzerine çıkarılması ve devlet yönetiminin gerçek başı haline getirilmesi anlamını taşır. Şinasi daha da ileri giderek padişaha karşı kendisinden sonra gelenlerin uzun zaman ağızlarına bile almaya cesaret edemeyecekleri şu cesur sözü söyler; **"Bir özgürlük belgesidir senin kanunun** [Tanzimat Fermanı] **/ Bildirir Sultana haddini senin kanunun".**

Şinasi'nin kuramsal düzeyde açıkladığı yasa ve adalet anlayışı, devlet ve toplum arasında kurduğu ilişkiler içinde değerlendirilirse daha somutlaştırılabilir. Yasalar halka bazı görevler verirken aynı zamanda onun haklarını, "can, mal ve namus"unu güvenlik altına alacaktır. **Şinasi böylece padişahın dinsel yasalarının yerine toplumsal yasaları koymaktadır. Ama bu anlayış dinsel bir devlet içinde nasıl gerçekleştirilebilir? Bu anlayışın zorunlu sonucu din ve devlet işlerinin ayrıldığı laik bir devlet olmaktadır.** Daha önce felsefi ve toplumsal planda kuramsal olarak laik anlayışlara ulaştığını gördüğümüz Şinasi, bu noktada çok üstü örtülü olsa da laik devleti savunur. "Roma'da din ve devlet işlerinin ayrılması konusunda bilgi verir-

66 A.H.Tanpınar, age, s.203

67 age, s.187

ken, 'bağımsız düşüncenin bir zaferi' deyiverir "[68].

Şinasi laik ve demokratik anlayışlarını Cumhuriyet noktasına kadar vardırmış mıdır, bilemiyoruz. Gerçi bir yerde M. Reşit Paşa'dan "reisicumhur" diye söz eder. Ancak bu tanımı bütün halkı kapsayan bir anlamda değil de "erdemli kişiler"le sınırlayarak kullanır. Anayasa kavramından hiç söz etmez, ancak Tanzimat Fermanına yaklaşımı anayasalcı bir yaklaşımdır. Fransa'yı görmüş, 1789 ihtilalini incelemiş bir Şinasi'nin Anayasa kavramından habersiz olduğu pek düşünülemez. Ancak, devlet ve toplum konusunda özellikle Montesquieu'nün etkisinin hissedilmesi ve padişahlığın hâlâ gücünü koruması nedeniyle -ki Şinasi her alanda gerçekçi ve nesnel olmaya elinden geldiğince özen göstermiştir- Şinasi'nin laik devlet anlayışını meşrutiyetle sınırladığı söylenebilir.

Şinasi'nin laik ve demokratik devlet anlayışını ekonomik planda -bu konuda çok az yazmakla birlikte "Ma'raz-ı Umum-i Osmâni" (Osmanlı Sanayi Sergisi)[69] makalesine dayanarak- özel girişimciliğin ve esas olarak da tarımın geliştirilmesine dayandırmaya çalıştığı da söylenebilir.

Özetlersek, **Şinasi'nin yeni toplumsal düşüncesi, Fransız Devriminden kaynaklanan, özü laiklik olan, demokratik (meşruti anlamda katılımcı), ulusçu ve hümanist bir düşüncedir.**

Sonuç:

Şinasi'nin Mustafa Reşit Paşa'yı ve Tanzimat'ı övmesi, genellikle O'nun siyasi planda silik bir Tanzimatçı olarak görülmesine yol açmıştır. Tanzimat'ın devletin tepesindeki paşaları ile neredeyse Osmanlı aydını bütünleştirilmiştir. Bu yorumun dayandığı bir kanıt da Osmanlı aydınlarının çoğunun devlet memuru (bürokrat) olmasıdır [70].

Şinasi Tanzimat'ı desteklemiştir, ancak aynı zamanda bu hareketten ayrılmıştır. Bu ayrılığa dikkati çekenlerden birisi de Yusuf Akçura'dır. Akçura, Tanzimat'tan sonra başlayan yenilik hareketinde bu ayrımı, **"yukardan başlayanı 'Tanzimat' aşağıdan geleni 'Yeni Osmanlılık' adını almıştır"** diye açıklamaktadır [71]. İki hareket arasındaki farkı ise şöyle değerlendirmektedir; "Yeni Osmanlılar hareketi düşünce olarak Tanzimat'ı tamamlar. Yeni Osmanlılar, Tanzimat'ın idare hukuku ile ilgili önlem ve kanunlarından pek de ileri gitmek istemeyen tedbirli adımlarını, cesaretle anayasa hukuku sahasına getirerek padişahın ve hükümetin hukuk ve yetkilerini sınırlamak ve halkın hukuk ve hürriyetini genişletmek amacını taşıyorlardı. Yeni Osmanlılar bir bakıma Tanzimatçıların radikalleri idi. Tanzimatçılar, Yeni Osmanlılarla ara sıra çarpıştılar. Ayrılıkların esas ağırlık merkezi, hükümet ve padişahın hukuk ve yetkileri ile 'millet'in hukuk ve hürriyetinin dengelenmesi idi "[72].

Akçura bu değerlendirmesi ile yakın tarihimizin en önemli konularından birisi olan Tanzimat ve Yeni Osmanlılar sorununun esasını yakalamıştır. Tanzimat hareketi dış ve iç etkiler sonucu gerçekleştirildikten sonra, aşağılarda ve özellikle aydınlar arasında bulduğu zeminde başka bir yola girmiş ve gelişmiştir. Aşağılara yayılan yenileşme ve değişim isteği ilk örneğini Şinasi'de bulduğumuz ve yukarda esaslarını açıkladığımız, laik, demokratik, ulusçu ve halkçı bir içeriğe kavuşmuştur.

Şinasi'nin M. Reşit Paşa'yı öven kasideleri de bu gözle incelenirse, O'nun, Tanzimat'ın resmi anlayışlarının çok ötesinde ve esas olarak halka dayanık düşünceler ileri sürdüğü görülebilir. Başka bir deyişle, **Şinasi ile birlikte Tanzimatçıların ve devletin karşısına çıkan halktır. Ve haklarını istemektedir. Bu olgu, yani ilerleme ısrek ve çabasının aşağılara yayılması, toplumsal gelişimin de esas dinamiğini oluşturmuştur. Bundan sonra toplumu değiştirecek esas zorlama artık aşağıdan gelecektir.**

Yusuf Akçura, Şinasi'nin yakın tarihimizdeki yerini şöyle belirlemektedir; "Şinasi'nin eserlerinde iki meslek edibinin (Batıcılık ve Türkçülük) tohumları bazen karışık, bazen de ayrı ayrı saçılmış bulunuyordu. Bu tohumlardan bir kısmı gelişip büyüyecek ve çiçek açarak Namık Kemaller, Abdülhak Hamitler, Tevfik Fikretler, Halit Ziyalar ve nihayet Fecri Aticiler gibi meyvelerini topladı; diğer kısım ise çiçek açıp Ahmet Mithat, Şemseddin Sami, Mehmet Emin (Yurdakul), Necip Asım (Türkçü), 'Türk Yurdu', 'Genç Kalemler' gibi yemişlerini verdi. Şinasi iki mektebin de üstadıdır... Şinasi'den 'Türkçü-

68 M. Fuat, age, s.20
69 Bkz: H.Seçmen, age, s.116 vd.
70 Bkz: Mehmet Kaplan, **Kültür ve Dil,** (Dergah Yayınları, İstanbul, 1984), s.112 ve M.Fuat, age, s.11
71 Y. Akçura, age, s.10
72 age. s.14

ler' ile 'Edebiyat-ı Cedide'ciler ve evlat ve ahfadı türemiştir... 'Atalar Sözü' toplayan, parmak hesabı ile şiir yazan, yabancı kelimeleri dilimizden kovmaya çalışan Şinasi yeni hayatta Türklük mezhebinin imamıdır "[73].

Akçura'nın, Şinasi'nin "imamlığı"nı belirlemesi doğrudur. Gerçekten de Şinasi, buraya kadar yaptığımız açıklama ve yorumların da gösterdiği gibi iki "meslek edibinin" atasıdır. Ne var ki, Akçura'nın bu yorumu eksiktir. Bizce de Şinasi'den sonra iki "meslek" doğmuştur; ama bu meslekler düşünce ve sanat mesleği ile politika mesleğidir.

Şinasi'de "Batıcılık" ya da daha açık deyişiyle laiklik ve demokratlık ile "Türkçülük" ya da daha açık deyişiyle ulusçuluk karışık değil içiçedir ve bütündür. İki ayrı tohum değil gerçekte tek bir tohum vardır. Bu bağlamda Akçura'nın "Türkçülük"ünün babası da "Batıcılık", yani laik, demokrat ve halkçı düşüncedir. Daha da geriye gidersek Fransız Devrimidir. Akçura da "Batıcılık" ve "Türkçülük"ü Şinasi'nin şahsında birleştirirken, bir bakıma, kaynağın tekliğine dikkati çekmektedir.

Şinasi'de içiçe geçen laik ve ulusçu anlayışlar, ondan sonra düşünce ve siyaset alanlarında ayrı ayrı yollar izlemişlerdir. Düşünce alanında laiklik gelişirken, pozitivizm üzerinden materyalizmin kapısı aralanırken, siyaset alanında İslamiyetin ve padişahlığın baskısı daha çok hissedilmiştir. Laik ve demokratik düşüncelerin önüne başlıca iki engel olarak emperyalizm ve toplumsal gerilik, yani feodalizm dikilmiştir. Osmanlı aydınları düşünsel planda ileri düşüncelere ulaşırken, toplumsal planda bağımsızlığını kaybetmemek ve feodal iktidarı kıramamak noktasında kilitlenmişlerdir. Osmanlı aydınlarının içine düştüğü bu çıkmaz gerek düşünsel gerekse siyasal gelişimi olumsuz yönde etkilemiştir.

1923'e gelindiğinde, neredeyse yüz yıla yakşan bir düşünce ve toplumsal deney birikimine dayanan Kurtuluş Savaşı'nın büyük zaferini arkasına alan Atatürk ve Kemalistler, feodal devlet ve padişahın otoritesinin iyice zayıfladığı tarihi ortamda, eski ile esaslı ve kökten hesaplaşmanın gücüne de kavuşmuşlardır. Bu tarihi fırsatı iyi değerlendiren Atatürk beklemeden saltanat ve hilafeti kaldırarak teokratik devleti tarihe gömmüş ve iktidara yeni toplumsal güçleri oturtmuştur. Böylece yeni güçler ve toplum, düşünce ve toplumsal gelişim alanlarında kendisini geçmişte hep gölgeleyen, elini kolunu bağlayan iktidar ortağından kurtulmuştur. Başka bir deyişle Kemalistlerin iktidarı ele geçirmesiyle, toplumsal gelişimi kilitleyen engellerden birisi, yani feodal devlet yıkılmıştır. Kurtuluş Savaşı'nın yarattığı bağımsız Türkiye Cumhuriyeti ile de ilerlemenin önündeki ikinci kilit, yani emperyalizm sorunu -soğuk nefesini her zaman hissettirmesine rağmen- çözülmüştür. Bu gelişim bir bakıma düşünce alanındaki laik ve ileri anlayışların taçlanması ve Şinasi'deki bütünlüğüne kavuşması demektir. Kuşkusuz çok daha ileri bir noktada. Şinasi'nin düşünsel ve siyasal tarihimizdeki yeri bu süreçte daha iyi belirginleştiği gibi, Kemalist devrimlerin ve Cumhuriyet'in toplumumuz için ifade ettiği anlam da daha somutlaşmaktadır.

Şinasi'nin hayatının sonlarına doğru içine düştüğü yalnızlık, belki de, tarihte ilk olmanın ona oynadığı acı bir oyundur. Ancak, ölümünden 113 yıl sonra Şinasi'yi hâlâ yalnızlığa terk etmek, unutmak ve mezarını bile yok edecek kadar vurdumduymazlık içinde olmak daha da acıdır. Bunun da ötesinde, affedilmeyecek olan, Şinasi'nin bir asır önce, o zor ve geri koşullarda cesaretle karşı çıktığı ve yendiği gerici düşünceler karşısında bugün teslim bayrağı çekenlerdir. Her şeye rağmen Şinasi ve izleyicilerinin varlığı tarihimizden silinmez ve onlar Türkiye'nin ilerleme mücadelesinin temel taşlarıdır.

73 Akçuraoğlu Yusuf, "Ahmet Mithat Efendi", **(Türk Yurdu,** Cilt 3), s. 170

Not: Yazıda yer verilen Şinasi'ye ait dizeler tarafımızdan sadeleştirilmiştir.

Oppenheimer'in "Devlet"i

E. Adıgüzel

F. Oppenheimer, ***Devlet,*** *(Kaynak yayınları; çeviren: Alâeddin Şenel, Yavuz Sabuncu; İstanbul; Mart 1984), 283 sayfa 650 lira...*

Kaynak Yayınları, devlet teorisi alanında klasik sayılabilecek bir eseri yayınladı. Siyasal araç ile ekonomik araç, devlet ile toplum arasındaki çelişmeyi temel alan Oppenheimer'i okurken, ülkemizde siyasal toplum-sivil toplum ayrımı etrafındaki tartışmaları hatırlamamak mümkün değil.

Oppenheimer'e göre, devletin oluşumu süreci, "bir çoban kabilesinin ya da deniz göçebelerinin, çiftçi bir halkı boyunduruk altına almasıyla" başlar [1]. Çobanlar, yağma yerine çiftçi halkların artı ürününe el koyarak onları hukuka dayanan belli bir sömürüye bağlarlar. Kan bağına dayanan örgütlenme çözülür, hakim çobanlarla çiftçileri tek bir halk haline getirecek bağlar oluşmaya başlar. Sömürü "haraç-vergi" biçiminde düzenli bir nitelik kazanır. Efendiler, kendilerini dış saldırılara ve içten gelecek ayaklanmalara karşı güvence altına alacak bir örgütlenme inşa ederler, hakim oldukları topraklarda barışı sağlayacak bir yargı sistemi ve bürokrasi oluştururlar, itaate zorlama alışkanlığı ve hükmetme yöntemleri geliştirirler. Başlangıçta birbirinden ayrı olan iki topluluk, zamanla birbirleri içinde eriyerek bir bileşim meydana getirir. İlkel fetih devleti böylece ortaya çıkar [2].

Oppenheimer'in fetih devleti teorisi, devletin oluşmasında dış etkeni vurgulamaktadır: "Devlet bir sınıf devleti olarak, fetih ve boyun eğdirme dışında bir yolla ortaya çıkmış olamaz"[3]. "Dıştan bir iti, farklı bir biçimde beslenen insanların oluşturdukları guruplardan gelen bir iti olmasaydı, ilkel köylüler devleti hiçbir zaman keşfedemiyeceklerdi "[4]. Bu iti, başka toplulukların ekonomik araçlarla ürettiklerine, politik araçlarla el koymaktır.

Ancak oppenheimer, devletin "kabilelerin gelişmesinin ileri bir aşamaya ulaştığı her yerde" ortaya çıktığını[5] ve sabanın "her zaman ancak devlet için de görüldüğünü"[6] belirtirken,aslında iç etkenin rolüne de işaret etmiş olmaktadır.Daha önemlisi,barbar kavimlerin akınları,bazen kalıcı bir egemenlik kurarak devletin oluşumuyla taçlanırken,bazen de bir kasırga gibi esip geçerek arkasında yıkıntıdan başka bir şey bırakmamakta,devlet kuruculuğu yönünde bir sıçramaya ulaşamamaktadır. Bu tarihi gerçek, aslında göçebe akıncıların devleti oluşturabilecek bir toplumsal farklılaşma düzeyine yükselmelerinin, yani iç etkenin belirleyiciliğini kanıtlamaktadır. Orhun Yazıtlarındaki çıplak ifadesiyle "baş eğdirip diz çökertme" eylemi, devletin doğması için zorunludur. Ancak bir toplumun devlet kurabilmesi için belirleyici olan, "Yer baskısı dağ, budun baskısı bey" (Divan-ı Lügat-it Türk) dedirtecek bir sosyal farklılaşma düzeyine gelmesidir.

Oppenheimer'in teorisi, göreli gelişmiş bir aşamadaki göçebelerin, fethettikleri yerlerde,

1 Franz Oppenheimer, **Devlet,** (Çevirenler: Alâeddin Şenel–Yavuz Sabuncu, Kaynak Yayınları, Mart 1984), s.70.
2 age, s.71-85.
3 age, s.45, aynı şekilde bkz. 20,23,46.
4 age, s.58. Yeniden çevirdik.
5 age, s.58.
6 age, s.55.

çoğu zaman hakim sınıflara dokunmayıp, onları kendi vasalleri olarak tayin etmelerini ve onlarla zaman içinde bir hakim sınıf halinde kaynaşmalarını da açıklayamamaktadır. Gene sınıflara bölünmüş göçebelerin halk kitleleriyle fethedilen tarım toplumlarının çiftçilerinin tek bir uyruk sınıf oluşturması da, yenenler ve yenilenler şeklinde bir bölünmeye tam denk düşmemektedir.

Oppenheimer, efendi-uyruk ilişkileri temelinde doğan ilkel fetih devletinin biri ana, diğeri yan dal halinde gelişecek iki filiz verdiğini tesbit etmektedir. Ana dal, büyük toprak mülkiyeti temelinde yükselen ve feodalizm yönünde gelişecek olan kara devletidir. Ticaret sermayesi ve büyük ölçüde köle emeği sömürüsüne dayanan deniz devleti ise yan daldır. Bu yan dal yeni filizler vermez [7]. Ancak deniz devletleri, Roma örneğinde görüldüğü gibi, merkezileşmiş ve güçlü egemenlik biçimleri yaratırlar; kentlerin örgütlenmesini ve para ekonomisini, barbar akınlarının çalkantıları sırasında bile "temelden yıkılmayacak" kadar geliştirirler [8]. Bu miras, Roma İmparatorluğu toprakları üzerinde kurulan feodal devletlerin daha ileri aşamalara yönelmesinde etkili olur [9].

Gelişmiş feodal devletin belirgin özellikleri, bağımlılık ilişkilerine dayanan bir mertebeler sistemi ve "daha önce birbirinden soyutlanmış olan etnik grupların, bir halk içinde kaynaşıp erimiş olmalarıdır" [10] Oppenheimer, göre, bu kaynaşmadan sonra sınıf zıtlıkları artık "devletin yaşamına yön veren tek etmen" olmaktadır [11].

Feodal devleti çökerten para ekonomisinin gelişmesidir. Oppenheimer, yağmanın yerini sömürünün almasından sonra insanlığın attığı ikinci büyük adım olarak, ürün ranttan para ranta geçişi görüyor. Böylece köylü üzerindeki feodal sömürü sınırlanmakta, toprak rantı olarak toprak sahibine ödenenin dışında, köylü kendi emeğinin ürününe sahip olabilmektedir. Artık köylünün daha çalışkan, daha verimli olmasının yolları da açılmıştır. Köylü bundan böyle ihtiyacından fazlasını üretecek, "sözcüğün ekonomik anlamıyla 'kent'i, yani endüstri kentini" yaratacaktır [12].

Anayasal devlet, kentin eseridir, "Bir ekonomik ve siyasal varlık olarak kent, siyasal ve ekonomik silahlarıyla feodal sistemin temellerini oyar. Kent, feodal efendiler sınıfının iktidarını, birinci silahıyla **zorla çekip alır,** ikinci silahıyla **kandırarak ele geçirir** "[13].

Özgür emeğin keşfedilmesiyle insanlık üçüncü büyük sıçramasını yapar. Bağımlı köylü, artık kentteki işgücü pazarında özgür vatandaştır [14]. Böylece toplum kapitalizm yönündeki gelişmenin içine girmiştir.

Çağdaş anayasal devletle birlikte, devlete yeni bir unsur katılmaktadır: "Sınıfların çıkar kavgasında, onların yanısıra, bir bütün olarak devletin ortak çıkarlarını temsil edecek olan, ya da hiç değilse böyle bir amaca sahip olabilen bir memurlar takımı "[15].

Oppenheimer, devletin serüvenini ana çizgileriyle böyle teorileştirmiştir.

Oppenheimer çevirisi üzerine birkaç söz:

Oppenheimer'i çevirmek oldukça büyük emek ve dikkat istiyor. Büyük devlet kuramcısının güçlü bir kültürel birikimden beslenen, incelikleri olan, canlı, imalı, esprili ve zengin bir anlatımı var. Bu anlatım, okuyucuya edebi bir eser tadı veriyor. Bu nedenle yazarın edebi sanatları kullanan, çeşitli ima ve atıflarda bulunan dilini bütün incelikleriyle Türkçeye yansıtabilmek hayli zor.

Oppenheimer'i Kaynak Yayınlarının Türkçe çevirisinden okurken, "böyle olmaması gerekir" diye takıldığımız yerlerde aslına baktık. Önemli anlam hatası olmadığı sürece alıntıları Türkçe çeviriden yaptık. Burada özellikle, bir çeviri hatası olmanın ötesinde bazı terimlerin Oppenheimer'in teorisinin kavranışına zarar verecek şekilde dikkatsiz çevrilmesine değineceğiz.

Köle, hizmetkar, maiyet: Oppenheimer, ilkel toplumdan çıkışta görülen ve genellikle serflik yönünde gelişen bağımlılık ilişkisini ifade etmek için, haklı olarak köle (Sklave) kavramını değil, "Knecht" kavramını kullanmıştır. "Knechtschaft" özel ve tarihi bir kategori olarak köleliği değil, uşaklık, hizmetkarlık, toprağa bağlı köylü-

7 age.s.108—109. H.Berktay'ın kabileden feodalizme geçiş konusunda geniş kanıtlarla ileri sürdüğü tez de, Oppenheimer'in sınıflı toplumun gelişmesinde "ana dal" ve "yan dal" şeklindeki bu saptamasına, ana çizgileriyle uymaktadır. Bkz. Halil Berktay, **Kabileden Feodalizme,** (Kaynak Yayınları, Haziran 1983), özellikle s.133 vd. 227-228.

8 age, s.109-110 ve 140.

9 age, s.140.

10 age, s.170. "Halk" kavramı, hatalı olarak "ulus" diye çevrilmiş.

11 age, s.170.

12 age, s.176.

13 age, s.178. Yeniden çevirdik.

14 age, s.179 vd.

15 age, s.187-188.

lük gibi bağımlılık ilişkilerini ifade etmektedir. Çeviride "Knecht" ve "Knechtschaft" terimleri, örneğin 142. sayfada doğru sayılabilecek bir şekilde "uşak" ve 55. sayfada "hizmetçi" terimleri ile karşılandığı halde, 76. sayfada ve başka yerlerde yanlış olarak "kölelik" (?) diye çevrilmiş. Çevirmenler, ilkel toplumdan çıkıştaki protofeodal bağımlılık ilişkileri ile köleliği dikkatle ayırmadıkları için, 78. sayfada "efendi ile hizmetkar" (ya da uyruk) yerine "efendi ile köle"(?) demektedirler. Aynı anlayış nedeniyle Oppenheimer tarafından hizmet ile bağımlı oldukları belirtilen (köle değil) Helotlar için dipnotta ve köşeli parantez içinde gene "tarım kölesi"(?) açıklaması yapılmaktadır (s. 81). Hem de kitabın 104. sayfasında Helotların "mal ve mülklerinin bulunduğu" belirtildiği halde!

151. sayfada ise "Knecht" terimi, "izleyici"(?) olarak çevrilmiştir. Oysa kitapta izleyici "maiyet: Gefolge" karşılığı kullanılmaktadır. Maiyet, halk masallarında ve destanlarda "yediler", "dokuzlar", "kırklar" diye geçen kabile şefi etrafındaki **soylu** savaşçılardır, yani şövalyenin atalarıdır. Hizmetkarın maiyet olarak gösterilmesi önemli bir yanlış olmaktadır. Bir çeviri dikkatsizliği ile bağımlı durumda olanlar soyluluğa yükseltilmiş oluyorlar. Çevirmenlerin on bin kişilik maiyet olamıyacağını, bu nedenle de kabile şefine bağımlı hizmetkarlardan söz edildiğini düşünmeleri gerekirdi. ("Maiyet" yerine, 157 ve 169. sayfada "Öztürkçecilik" kaygısıyla "izleyici"(?) denmesine pek bir şey diyemiyoruz. Çünkü bunun bir tercih sorunu olduğu söylenebilecektir. Oysa "izleyici", özel bir tarihi-sosyolojik terim olan "maiyet"i karşılamıyor, günlük dildeki kullanımı ile "izleyen" anlamına geliyor.)

Uyruk: 157. sayfanın başında "Hörigkeit", "toprağa bağlı köylüler"(?) diye çevrilmiş ve köşeli parantez açılarak "serfler" açıklaması yapılmış. Oysa söz konusu kavramla belirtilen özel olarak "serf" değildir, "uyruklar" ya da "tabiler" denmeliydi. "Hörigkeit", bağımlılığı, uyrukluğu ifade ediyor.

Ulus, halk, ulusal: Çeviride, halk (milliyet, kavim) ile ulus (millet) ayrımı yapılmıyor. Oysa Oppenheimer bu ayrımda titizdir. "Volkstum" karşılığı olarak "kavim" ya da "halk" kavramlarını kullanmak gerekirken "ulus" denmiştir (s.77 ve 170). Oysa orada henüz kavimlerin (halkların) millet haline gelmedikleri bir aşamadan söz edilmektedir. Gene 77. sayfada "halklar ve halk birlikleri" diye çevrilmesi gereken "Völker und Völkerbünde", "uluslar ve ulus birlikleri"(?) şeklinde aktarılmış.

"Nationalitaet" (milliyet) kavramı "ulusluk"(?) diye karşılanmış (s.84). ("Ulusluk' sözcüğünün böyle bir anlamı olduğuna daha önce rastlamadık. "Ulusallık" denseydi bile, daha çok "ulusal olanla ilgili" anlamında kavranacaktı, yoksa millet öncesi topluluk anlamında değil. Millet kökünden türetilen her kavram, ulus kökünden türetilemiyor. Örneğin milliyet!

Kabile, ulus: "Özel kabile tanrısı" (Sonderstammesgott), "özel ulusal tanrı"(?) diye çevrilmiş (s.99). Ulusların büyük tröstler ve tekellerden başka özel tanrıları olabilir mi?

Zengin ve orta köylü: "Gross-und Mittelbauern" terimlerinin türkçe karşılığı, "zengin ve orta köylü"dür.Oysa çeviride "büyük ve orta boy çiftlik sahipleri" (s.189) ve "büyük çiftçiler" deniyor. Oysa zengin köylünün, bırakalım "büyük boy toprağı", hiç toprağı dahi olmayabilir. Sahip olduğu sermaye ile toprak kiralayıp işçi çalıştıran da zengin köylüdür. Onun karakterini belirleyen, gelirini esas olarak çalıştırdığı işçilerin emeği ile sağlamasıdır. Çevirmenlerin bilimsel terimleri değiştirme özgürlüklerinin olmaması gerekir.

Kapitalist köle ekonomisi: "Kapitalistische Sklavenwirt-schaft", bir yerde "kölelik yoluyla kapitalist sömürü" (s.109), başka yerde "kapitalist köle ekonomisi" (s.138) diye çevrilmiş. Aynı terimlere tek bir karşılık kullanılması daha uygun olur. İkincisi kullanılmalıydı.

Vahşi ve barbar: Çevirmenler, kalem sürçmesi olsa gerek, 69. sayfaya koydukları **notta,** "barbar" yerine "vahşi" terimini kullanıyorlar. Vahşet ve barbarlık birbirlerinden ayrı olan çağlardır. Gerçi aynı ayrıma Oppenheimer de dikkat etmiyor (s.46).

Endüstri: Çeviride hem "Industrie" hem de "Gewerbe" terimleri "endüstri" diye çevrilmiş. Bir yerde ise, aynı terimin karşılığı için "imalat" deniyor (s.185). Örneğin "köylü tarafından ev ekonomisi çevresinde üretilenler", endüstri değil, zenaat ürünleridir (s.176'da endüstri deniyor) 18. yüzyılın ikinci yarısı ile başlayan endüstri, aletin yerine makinenin kullanılması, özel bir organizasyon gerektiren büyük işletme ve işletme içinde gelişmiş bir işbölümü gibi ayırıcı özellikler taşıyor.

İmparatorluk: "Reich" kavramının her zaman "imparatorluk" diye çevrilmesi, kanımızca yerinde değil. Çünkü "Reich", örneğin eski Cermen Rayhında olduğu gibi, bazen devlet öncesi kabile konfederasyonlarını da ifade ediyor. Almancada böyle özel bir anlamı var.

İşgücü, emek: "Arbeitskraft", aynı sayfada bir yerde "çalışma gücü", başka yerde "işgücü" diye çevriliyor (s.185). Buna karşılık "emek" (Arbeit) terimi gene "işgücü"(?) diye çevriliyor (s.203).

123. sayfada ise, anlamı tersine çeviren bir dizgi hatası var: "İyi limanların olması", **olmaması** olacak.

Ayrıca diğer bölümler üzerinde durmaksızın kitabın sonuç bölümünde (s.197-205) gördüğümüz bazı çeviri yanlışlarını da belirtelim.

Devletin kendisini "umutla bekleyen babasının kolları arasına atması"(?)nda (s.197) hiçbir anlam yok. Söz konusu olan, devletin "yaratıcısının kalbine gömülmesi"dir. Oppenheimer, burada devletin kaybolacağını ima ediyor.

Devletin gelişme eğilimi, "belli bir noktaya yönelir" (s.197) diye bir ifade kitabın aslında yok. Oppenheimer, "mahiyeti gereği ortadan kalkması yönündedir" diyor (s.197). Devamında da anlam hatası var. Doğrusu şöyle olabilir: "'Gelişmiş siyasal araç' olarak **son bulacak** ve 'özgür vatandaşlık toplumu' haline gelecektir."

"Memur takımı aracılığıyla yönetim" anayasal devletce "geliştirilmiş"(?) değildir; çünkü Anayasal devlet öncesinde yoktu, anayasal devletle birlikte ortaya çıktı (bkz. 187-188). Bu nedenle 198. sayfanın ilk üç satırındaki cümle, Oppenheimer'ın bu konuda daha önce söyledikleri de unutularak yanlış çevrilmiştir.

Hemen sonraki cümlenin sonu, "devlet yaşamının içeriği **değişecektir.**"(?) değil, **"kaybolacaktır"** olacak.

Arkadan gelen cümlede, **"bulunmayacağı** için" değil, **"kalmayacağı** için" olacak. Çünkü varolan bir şey ortadan kalkıyor, arada fark var.

198. sayfanın son paragrafında "güleryüzlü iyimserlik" anlamsız. Söz konusu olan "serin" ya da "kaygısız" bir iyimserliktir.

202. sayfada Oppenheimer, özgür işçinin yeniden üretilmesinin nedeni olarak "oturma özgürlüğünü" (Freisetzung) gösteriyor. "Yeni makinelerin birbiri ardısıra geliştirilmesi", şeklinde bir ifadeye metinde rastlamadık.

203. sayfanın başındaki cümle de, aslında ifade edilenin tersidir. Doğrusu şöyle olmalıydı: "Büyük toprak mülkiyeti kaybolunca, 'özgür işçi' arzında fazlalık da artık kalmayacaktır..." (İfade edilen: Eskiden fazlalık vardı, o andan itibaren kalmayacak. Oysa çeviri, eskiden fazlalık yokmuş, o andan itibaren de "yaratılmayacakmış" anlamında. Bu yanlış anlama yüzünden hemen arkadan gelen cümle de hatalı bir şekilde "tersine"(?) sözcüğüyle başlıyor.)

203. sayfanın 4,5,6. satırlarındaki cümle, "Kapitalist sınıfa 'artı-değer' kalmaz, işçi kendisi için sermaye oluşturabilir ve bizzat girişimçi olabilir." şeklinde çevrilebilirdi. Oysa "İşçi kendisi için sermaye oluşturabildiği için, artı değer kalmaz" diye çevrilince, neden-sonuç ilişkisinde mantık başaşağı dönüyor, kaldı ki, cümlenin aslında böyle bir neden sonuç ilişkisi kurulmuyor, mantıklı bir şekilde gösteriliyor.

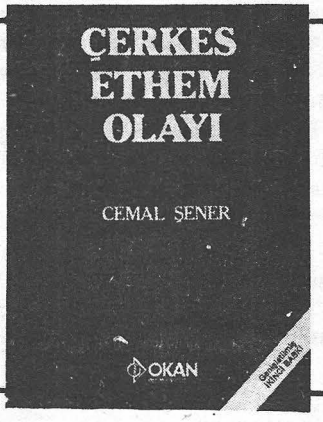
Aynı sayfada, "küçük ve orta köylü", "küçük ve orta **çiftlik mülkleri"**(?) diye çevrilmiş. "Çiftlik mülkleri" ne demek, yoksa "çiftçi mülkleri" mi? "Köylerdeki küçük ve orta mülk sahipliği" denseydi, olabilirdi.

204. sayfa 5. satırda, "eşitçe"(?), **orantılı** (mütenasip) olacak.

212. sayfadaki 135. dipnotta **"bağımsız memurlar"** (?), **"bağımlı** memurlar" olacak.

Hiç şüphesiz herhangi bir çeviriyi eleştirmek, çeviriyi yapmaktan kolaydır.

Çeviri hatalarına değinirken, okuyucuyu yanıltmamak için, çevirmen Alaeddin Şenel'in, ülkemizde uygarlığa geçiş sorunu üzerinde ürün vermiş değerli bir bilim emekçisi olduğunu, gene Yavuz Sabuncu'nun değerli bilim emekçilerimizden olduğunu belirtmek isteriz.



ÇERKES ETHEM OLAYI

CEMAL ŞENER

Genişletilmiş 2. Baskı Çıktı, Fiyatı 350 TL.

Okan Yayınları, B. Reşitpaşa Cad. 42/2 Laleli / İstanbul

Solda İki Kutup "Radikaller ve Liberaller"

Ülkemiz 12 Eylül 1980 öncesi büylük bir siyasi kargaşa yaşadı.

1974-75 yıllarında sol hareketin arkasında küçümsenmeyecek bir kitle potansiyeli bulunuyordu. Halk yığınları umudu sorunlarına sahip çıkan bu harekete bağlıyordu. Ne var ki, öncü insanlarda var olan dogmatizm, şablonculuk, tekkecilik vs. küçük burjuva eğilimler, sağlıklı bir program ve demokrasi kavrayışının olmayışı bu gelişmeyi sekteye uğrattı. Bir yandan aşırı sağcı partinin yönlendirdiği terör eylemleri, diğer yandan sol harekete egemen olan güçlerin çılgınca tepkileri sonucu 1974-75 yıllarında yükselen kitle hareketi 1977'den sonra yerini gerilemeye terketti. Solda etkin güçler mücadelenin yükseldiğini söylüyorlar ve buna göre politikalarını belirliyorlardı ama gittikçe kitlelerden koptukları da gözden kaçmıyordu. Kitlelerdeki karamsarlık bu günlerde başlamıştı.

12 Eylül 1980'den sonra önce insanlarda da karamsarlık, yılgınlık tablosu egemen oldu. Bu karamsarlık ortamında dönemin ıstırabını duymayanlar -Saçak dergisinin ilk sayısındaki Aydınlar ve Halk yazısının ifadesiyle- "üst kesim aydınları" oldu. Öyle ki, fırsat bu fırsat geçmişte maceracı gruplara teorik malzemeler sunan, Türkiye gerçeklerine gözlerini kapayan bu aydınlar, solu var güçleriyle karalamaya başladılar. Türkiye gerçekleri ise bugün akıllarına geldi!

Son 4 yıl içinde düşün dünyamızda gözlenen en önemli olgu Türkiye toplumsal gelişiminin tarihsel süreç içinde incelenmesi. Aydınlarımız bu konuda son yıllarda çok başarılı ürünler verdiler, hissedilen, bir boşluğu doldurdular. Kuşkusuz bu araştırmaların düşünsel gelişmemize ve alternatif bir gelecek perspektifi oluşturmamıza çok önemli katkısı var. Son günlerde de bu araştırmaların siyasi planda yansıması, gözlenen bir olgu. Yazının esas konusu da bu.

Bugün solda tarihle ilgilenen ve siyasi sonuçlar üreten 2 uç akım var: Liberaller ve Radikaller.

Birinci akım: Liberaller (Sivil Toplumcular): Bu akımın Türkiye'deki öncüleri geçmişteki AÜT tezlerine dayanarak kendilerine yeni ideoloji-politika belirlediler. Tezlerini kısaca özetlemek gerekirse:

1. Osmanlı İmparatorluğu merkezi bürakratik tarım toplumudur. Merkeziyetçi toplumlarda iktidara gelmek güçtür. İktidara bir defa gelinirse, iktidardan düşmek de aynı şekilde güçtür. Osmanlı İmparatorluğu'nda merkezi iktidarın güçlü olması sivil toplumun gelişmesini engellemiş, kapitalizm kurulamamıştır.

2. Sonraki radikal-devletçi iktidarlarda aynı rolü oynamış, Jakoben tavrı ile tarihe müdahale etmiş, toplumsal evrimin önünde engel olmuştur.

3. Dolayısıyla radikal sol da aynı rolü üstlenecektir.

Işte bu tezlerden yola çıkarak bu aydınlar "sivil toplumculuk" diye bir akım başlattılar. Kendilerini egemen sınıflardan değil, kendi dışındaki ve solundaki radikal akımlardan farklılaştırarak tanımlamaya özen gösterdiler. Ekonomik ve siyasi planda liberalizm düşüncesini savundular. ANAP iktidara gelince, sivil toplumun ön koşullarının sağlanacağı zannına kapıldılar. Şimdilerde ANAP iktidarının liberal olamadığı için eleştirilmesi gerektiğini söylüyorlar. Bununla da kalmayıp piyasa ekonomisine methiyeler yağdırıyor, piyasa ilişkilerinin sosyalist ekonominin komponenti olduğunu, adil gelir bölüşümünü düzenleyecek bir mekanizma olduğunu savunuyorlar. Dahası var: Metodoloji konusunda tespit ettikleri politika ile çelişen diyalektik ve tarihi materyalizmi bir kenara atmaya çalışıyorlar.

İkinci Akım: Radikaller - Radikal görüşlerin savunulmasının medeni cesaret olduğu bir dönemde bu bayrağı açan **Saçak** dergisini kutlamak gerek.

Saçak dergisinin ilk sayısındaki sunuş yazısında, derginin çıkış amaçları, mücadele çerçevesi açıklanmış, gerek sunuş yazısı gerekse içteki yazılardan esas amacın sivil toplumculuğun ve yeni-liberalizm ceryanının göğüslenmesi olduğu anlaşılıyor. Bugüne kadar çıkan yazılarda tarih konuları ağır basıyor. Yine birçok tarih yazısının ana teması sivil toplumcuların Jakobenlere saldırısına karşı tarihsel açıdan Jakobenlerin haklılığını teslim etmek. Ama bu düşünceyi savunanların "sivil toplumcular"ın ki gibi **belirgin** alternatif güncel politikaları henüz yok. **Oysa tarih araştırmaları yalnızca geçmişin zaman ve mekan koşulları içinde doğru olarak kavranması için yapılmaz, aynı zamanda (daha da önemlisi) bugüne ve geleceğe ışık tutması açısından yapılmalıdır.**

Belirgin alternatif güncel politikaları henüz yok demiştim. Çünkü okuyucu **Saçak** dergisinin tarihsel yazılarından ancak yorum yaparak güncel düşüncelerini anlamaya çalışıyor. Bu yüzden de **Saçak** dergisinin düşüncelerini değerlendirmek

güçleşiyor. Şimdi güç de olsa yorumlamalarla bir değerlendirme yapmanın gerektiğini düşünüyorum.

Saçak dergisinin tarihsel yazılarından okuyucunun çıkaracağı yorum şu:

"**Saçak** dergisi bugün Jakobenliği savunuyor." *

Eğer böyle bir düşünce hakimse bu konu üzerinde durmak gerekir. **Saçak** dergisi genel olarak meseleyi bir boyutu ile ele alıyor:

"Jakobenler halkla birlikte aşağıdan yukarı bir devrim yaptılar. Doğruyu savundular ve doğru olana gerçekleştirmeye çalıştılar. Öyleyse Jakobenleri savunmak lazım."

Meseleye böyle bakılıyorsa bence bu diyalektik bakış açısı değil. Meseleye değişik açılardan bakıldığında akla bazı sorular gelmektedir.

Saçak dergisi;

— Jakoben tipi örgütlenme konusunda acaba ne düşünüyor?

— Jakobenlerin bürokrat tutumları hakkında ne düşünüyor? Bürokratlık ile demokrasi arasındaki ilişkiyi nasıl algılıyor?

Bu sorulara yanıt verilmedikçe Jakobenler hakkında sağlıklı bir ylargıya varılamaz. Tarih bilimsel bir biçimde değerlendirilmedikçe tartışmalar da verimsiz olur, bugünümüze ve yarınımıza ışık tutmaz.

SONUÇ:

İki kutuptan birincisi, aydınlar içinde etkisi bugün için görülse bile yenilgiye mahkûm.

İkincisi, alternatif bir politika, program üretebilirse başarı kazanabilir.

(*) **Saçak** dergisinin 2. sayısındaki "Esen Rüzgâr" başlıklı yazıda Abdullah Yıldız (**Saçak** dergisinin düşüncelerini paylaşan biri olsa gerek), "Bugün baş mesele ... Jakobenleri savunmaktır" demektedir.

Gerçi, **Saçak** dergisinin 3. sayısında "Tarih, Devrim, Sivil Toplumculuk" başlıklı yazıda "... tarihteki Jakobenlik ile çağımızın gelişme çabaları arasında özdeşlik kurmak hata olacaktır... Jakobenizmin daha ileri bir noktadan eleştirisi..." denmekte fakat eleştiri başkalarından beklenmektedir!

S. *Yılmaz*
İstanbul

Sorun Sistem Sorunudur

Saçak'ın 6. sayısındaki, Yugoslavya sistemi ile ilgili incelemeyi okudum. Özellikle Osman Abbasoğlu'nun, "Esas sorun siyasal katılımdır." yazısı üzerinde durmak istiyorum. Zira yazar, diğer incelemelerden bir sonuç çıkarmaya çalışmış yazısında. Ama sonuç çıkarmıyor! Esasen, **Saçak**'ta özgür ve sağlıklı bir tartışma ortamının olduğunu sanmıyorum. Zira bir sayı önce yayınlanan mektubum sansürden geçirilmiş öyle yayınlanmış. Esas demek istediklerim çıkarılmış yazıdan. Bence çok çirkin bir davranış bu! Sosyalizm sorunlarını tartışan bir dergiye hiç yakışmıyor.

Sayın Abbasoğlu, "Esas sorun siyasal katılımdır." diyor. Nedir bu siyasal katılım? "Şu bir gerçektir ki, sosyalizm tarihinde uzun bir dönem siyasal güç önemli bir rol oynayacaktır." Ne demek bu? Siyasal gücün önemli bir rol oynamadığı bir rejim olmuş mu bu yer küresinde? Acaba yazar, tek rolü siyasal güç oynayacak demek istiyor da, bunu biraz yumuşatmak gereğini mi duyuyor? Nitekim hemen altında: "İster ekonomik inşa ön planda olsun, ister üretim araçları birimlerin yönetimine bırakılsın, bunların nasıl bir yön alacağı iktidarın durumuyla, kitlelerin siyasal bilinç seviyesi belirleyecektir." diyerek, işi Allah'a, daha doğrusu şimdiye kadar süregelen mutad uygulamaya bırakıyor; yani bazı şeyleri eleştiriyor görünerek işi tatlıya bağlıyor.

Biraz aşağıda ise kara satırlarla: "... sosyalizmde öncelikli sorun, siyasal iradenin doğru kararlara götürebilecek geniş tabana nasıl oturtulacağıdır." diyor. Sonra hemen altında ekliyor: "Kitlelerin etkinleşmesi belli bir siyasal bilinç düzeyine ulaşınakla gerçekleşebilir." Peki kitleler belli bir bilinç düzeyine ulaşıncaya kadar ne olacak? Bir zamanlar Sadi Koçaş'ın dediği gibi o zamana kadar demokrasi yok! İyi ama bu belli bilinç düzeyinin ölçüsü nedir? İşçi kaçıncı sınıfa gelince irade tabana oturmuş sayılacak ve işçiye demokrasi layık görülecek? Sonra kitleler bu bilinç seviyesine nasıl gelecekler? "Bu düzeyi yaratmak ise, bürokratlaşma tehlikesini içinde taşıyan yönetme erkini paylaşmak ve denetlemekle mümkündür." Hem kitlelerin etkinleşmesi bilinç seviyelerinin yükselmesiyle olacak diyor, hem de bilinç seviyesinin yükselmesi paylaşmak ve denetlemekle mümkündür diyor. Etkinleşmemiş kitle (yazarın mantığıyla) nasıl paylaşabilir, denetleyebilir.

Grev hakkı yok, ayrı sendika kurma hakkı yok, ayrı parti kurma hakkı yok... Yazar bunların üstünde hiç durmuyor. Sen işçinin her türlü özgürlüğünü savun, sorun çözülmüş demektir. İşçinin eli kolu bağlı! Hiçbir hakkı yok. Bu yüzden emeğini gaspediyorlar. Sorun budur: İşçi mevcut sendikayı beğenmezse ayrı sendika kurabilecek mi kuramayacak mı? Bürokratların ayak oyunlarıyla başedemediği yerde greve gidebilecek mi gidemeyecek mi? İşçi kendi devletine karşı grev yapamaz deyip bunun karşısına mı çıkacağız şimdi, yoksa bunu savunacak mıyız? Savunduk mu iş tamamdır! Bir yığın

laf edip durmaya gerek yok...

Ögürlüğün temeli siyasal özgürlüktür. Yani parti şeklinde örgütlenme özgürlüğüdür. Yasalarla teminat altına alınmış değişik partilerin varlığı, yukarıdaki işçi haklarının tek garantisidir. Yozlaşan devlet çarkına karşı mücadelede işçilere sağlam dayanak sağlıyacak olan bu partilerdir. İktidar partisini rayında tutacak olan budur. Ülkede doğru hizmet yarışını körükleyecek olan bu sistemdir.

1928'de Sovyetler Birliği'nde, her türlü mülkiyetin kamulaştırılmasına gidileceğine, muhalefete meşruiyet tanınıp seçimlere gidilseydi, Sovyetler bugün çok daha değişik bir ülke olurdu. Belki Bolşevik Partisi bir süre iktidardan çekilir, Stalin diktatör olamaz, o amansız, milyonlarca insanın canına mal olan sosyal faşizmini kuramazdı. Ama Sovyetler'e hiçbir şey olmazdı. Rejim daha da sağlıklı raylara oturur, bugün Kremlin'de tüneyen baykuşlar barınacak zemin bulamazlardı. Kuşkusuz bu, ricayla, iktidarda oturana aman demekle olmaz. Bu anlayışı şimdiden yerleştirmek gerek. 'Geri dönülmesi olanaksız kanun' haline getirmek gerek. Çok partili demokratik sosyalist sistem, disiplinli devlet anlayışıyla çelişmez. Tam tersine onu daha da pekiştirir, düzgün hale getirir.

Keza 1958'de Çin'de, iğneden ipliğe kadar kamulaştırmaya gidileceği yerde, muhalefete meşruiyet tanınarak seçimlere gidilmeliydi. Bunu yapmadılar. Mao doğrunun tamamını elinde tuttuğuna inanıyordu. Oysa doğru değildi bu. Doğruların bir kısmını da muhalefet elinde tutuyordu. Karşılıklı iyi diyalog kursalardı, bu doğrular birleşecek ve Çin'in yararına kullanılacaktı. Didişmeye başladılar. Bu didişme 1966'ya kadar sürdü. 1966'da Mao muhalefeti sokak gücüyle bastırmaya kalktı. Onları ıflah olmaz kapitalist yolcuları diyerek düşman ilan etti. 1966 hareketi bir bastırma hareketiydi, anti-demokratik bir hareketti. Nitekim, bu hareketin sonunda daha olumlu bir iktidar doğmamıştır. Mao yağmurdan kaçarken doluya tutulmuş, iktidarı ele geçiren madrabazların elinden canını bile zorlukla kurtarmıştır. Mao'nun o gün, "İflah olmaz kapitalist yolcusu" dediği Deng Siao Ping, 1958'deki fikirleriyle bugün iktidardadır. Ama hiç de dünya yıkılmıyor, Çin kapitalist olmuyor!

Bence sorun sistem sorunudur. Tek partili sistemin varacağı yer, eninde sonunda, ister özyönetimli, ister özyönetimsiz olsun, Sovyetler'in vardığı yerdir. Tek parti, kendini garantiye almak, tüm vatandaşların tutunacakları bir tek dal bırakmamak için iğneden ipliğe her şeyi kamulaştırıyor. Demokrasinin tüm temellerini yıkıyor. Tüm gücü elinde topluyor. Osmanlı sistemine benzer bir sistem doğuyor böylece. Başta her türlü mülkün sahibi bir sultan ve onun çevresinde hanedan mensupları. Böyle bir sistemden demokrasi beklemek biraz komik olmuyor mu? Bugün Sovyetler Birliği'nde, Arnavutluk'ta tamı tamına Osmanlı sistemine benzer bir sistem vardır. Buralarda işçi eğitilemez. Denetlemek, paylaşmak gibi kelimeler çok komik buralar için. İşçinin eğitilebileceği ve denetleme işini belli ölçülerde (başlangıçta maalesef böyle, zamanla gelişebilir) yapabileceği tek sistem çoğulcu demokratik sosyalist sistemdir.

A.Arslan
Almanya

Osmanlıcılık ve İlerleme

Gündüz Vassaf, Yeni Gündemin'in 5. sayısında, sosyoloji, psikoloji ve antropoloji gibi bilim dallarında toplumumuzu inceleyen çok az sayıda araştırma olduğunu belirtiyor. Bireylere "tarih bilinci" verilmediği için lidere sığındığını, böylelikle kolayca şartlandırıldığını savunuyor. Yazar, İngiltere, Fransa, Japonya gibi sanayi devrimini yapmış, kapitalist aşamaya ulaşmış topluluklar ile, o dönemin Türkiye'sini aynı kefeye koyuyor. Bu ülkelerin insanları, tarihin yükünü yaşayan toplumların insanları. Cumhuriyet kuşağını ise hiç geçmişi olmayan yeni doğmuş çocuk gibi yetiştirildiğini belirtiyor. Yazar bu savı ispatlamak için akıl almaz düşüncelere başvurma gereksinimi duyuyor. Toplumun en gerici güçlerinin bile savunmaya çekindiği, Osmanlı döneminin savunusunu yapıyor. Şöyle diyor: "Cumhuriyet insanı en kolay geçmişi unutturularak, geçmişi kötülenerek, geçmişinden utandırılarak yetiştirilebildi." Yazar açıkça Osmanlı döneminin siyasi, ekonomik, toplumsal yapısını savunmakta, tarihimizdeki devrimci atılımlara karşı çıkmaktadır. Daha da ileri giderek şunları söylüyor: "Cumhuriyetin yeni simgelerinin topluma benimsetilmesi için geçmiş kültür ve tarih mirasının simgeleri ile birlikte ortadan kaldırılması gerekli görüldü. Batı'yla özdeşleşen Batı kalıp ve davranış biçimlerini benimseyen ve bütün sarsıcı yeniliklere karşı güvenlerini bir baba gibi bağlandıkları Atatürk'ten alan bir kuşak yetiştirildi." Görüldüğü gibi yazar, çağdaşlaşma ile Batılılaşma (kopyacılık) arasındaki farkı

anlayamıyor.

Erol Toy, bir kitabında şöyle diyor; halkın Atatürk'e bağlılığı konusunda: "Kurtuluş Savaşı vermiş bir halkın, düşlemediği, istemediği ve beğenmediği bir şeyi yapmak, hangi zorbalığın haddine düşmüş? İşgalciden daha zorbası olur mu? Onu söküp atan halk, kendi tepkisinin ve isteminin yaşama geçirildiğini görmese, önderini destekler mi? Toplumları da sınıfları da çürüten çaresizliktir. Yani inandığı ve güvendiği herkesin aynı çareyi göstermesidir. O tarihe kadar Türkiye insanına gösterilen çareler nedir? Batılılaşma... O tarihte gösterilen çareler ayrılmıştır. Bir yanda, Batılılaşma önerenler, gerçekten Batılılaşmışlardır. Ülkenin yarısı, Batı imparatorluklarının işgaline girmiştir. Artık, gösterilen amaç gerçekleştiğine göre, halkın, oturup Batılılaşmanın getirdiği nimetleri paylaşması gerekmez mi? İdeolojiyi hazırcacık sunuveren Batı, bakarsınız teknolojiyi de peşkeş çekiverir. Açın o dönemdeki mandacıların, işgalcilerin yazdıklarıyla, işgal komutanlarının veya hükümetlerinin bildirilerini... Hep bizim nasıl uygarlıştırılıvereceğimizi anlatır. Böyle bir "olanağı" tepen "Kuvva-i Milliyetciler", yani bütün bir Anadolu halkı asidir, hayındır, alçaktır!..." Erol Toy'un da belirttiği gibi Cumhuriyet kuşağı, kendisini bir babanın kurallarına uydurmamış, kendi kurallarına uyan bir baba yaratmıştır. "... halk bir kez davrandı mı, bütün yabancılaşmaları süpürür geçer demiştik. İşte Kurtuluş Savaşı ortamı... Mandacıların hepsi, mandasını istedikleri ülkelere kaçışmış... Halk oturmak bilmiyor... Saltanatın mı? Al başına çal. Hilafetin mi? Haydi yallah!... Dili mi? Al güle güle kullan... Kıyafetin mi? Hafazanallah.... Yazısı mı? Soldan çark egemenliğin mi? Kayıtsız şartsız milletindir. El insaf!.. Halk denilen anka kuşu, bütün bunları kendi bilincinin ve gizil gücünün bir ürünü olarak görmeseydi, değil Mustafa Kemal, Cumhuriyet kuşağı, gerekli gördüğü için geçmiş kültür ve tarih mirasının simgelerini, "çağdaşlaşma" doğrultusunda ortadan kaldırmış ve yerine yeni simgeler getirmiştir.

Bu değişimi, Emin Özdemir de edebiyat konusunda şöyle dile getirmektedir: "Cumhuriyetin oluşturmaya çalıştığı köklü yapı değişikliği, siyasal ve kültürel atılımlar edebiyatta da etkisini göstermiştir. Devrimlerin havası edebiyatımızda da bir doku değişikliğine yol açmıştır. Değişiklik iki açıdan ortaya çıkmıştır: Yazarlar yönünden, yazarların yaratıları yönünden... Yazarlar yönünden değişimi şöyle açıklayabiliriz. Cumhuriyete gelinceye değin yazarların, ozanların büyük çoğunluğu Anadolu'dan değil, İstanbul'dan ya da daha büyük kentlerimizden yetişmiştir. Bunların çoğu varlıklı ailelerin çocukların idi. Yetişimleri gereği kendi çevrelerini anlatmışlar, Anadolu'ya yabancı kalmışlardır. Böylece edebiyatımız ne Tanzimat, ne Serveti Fünun, ne de milli edebiyat döneminde halkçı bir nitelik kazanamamıştır. Oysa bu durum 1923'ten sonra değişmeye başlamıştır. (...) Cumhuriyet döneminde Türk yazarları ve ozanları büyük ölçüde Anadolu'dan halk kaynağından yetişmeye başlamıştır. Bunun da cumhuriyet dönemi edebiyatının yapısı ve yönelimleri yönünden önemi büyüktür. Şöyle ki, bu yazar ve ozanlar halk kaynağından geldikleri için yapıtlarında ve yaratılarında halkı anlatacaklardır. Nitekim böyle olmuş, Cumhuriyet döneminde edebiyatımız dil, anlatım, içerik yönünden halkçı boyutlar ve nitelikler kazanmıştır." (Türk ve Dünya Edebiyatı Üzerine Notlar).

Ülkemizin, son günlerde içinde bulunduğu siyasi çalkantıda, eskinin mirasını savunma eğiliminde olan ve ülkeyi ortaçağ karanlığı içine itmeye çalışan Osmanlı ve Osmanlıcılık hayranı, aydın geçinen birtakım yazarlar, günlük, haftalık ve aylık basınımızın bir kısmını etki altına almışlardır ve özellikle genç kuşaklar üzerinde etkin olma eğilimi içindedir. Halkın, aydınlara olan güvensizliğini gittikçe arttırmasına neden olan bu durum, ilk bakışta önemsiz görünüyor. Konuyu derinliğine incelediğimiz zaman, ne derece önemli olduğunu ortaya koyuyor. Hele hele toplumun çoğu kesiminin bir düşünce arayışı içinde olduğu şu dönemde. Bu zaaflardan yararlanarak geçmiş özlemi içine itilmeye çalışılması, sadece toplumsal yanılgı değil, tarihsel bir yanılgı olarak da adlandırılacaktır.

Cengiz Varol
İstanbul

Milliyet

Metin Toker

Laikliğin Neresindeyiz

Türkiye'de bu günler, Humeyni İran'ının anladığı anlamda "İslâmi kıyafet"in büyük ölçüde arttığı herkesin gözleri önündedir. Bu kıyafet, yaz aylarında dikkati daha fazla çekmektedir.Gerçek Özal iktidarının, 19 Mayıs kılıklarından başlayan tutumuyla -tutum her şeye rağmen itinayla ve dikkatli bir pervasızlıkla sürdürülmektedir- bunun teşvik edilmekte bulunduğunu söylemek abartma sayılmamalıdır.

Çünkü, İslamiyette laiklik, sadece 60 yıllık geçmişiyle henüz nadide bir çiçektir. Çok dikkat ister.

Kimlerden?

Bunun uygulanabildiği tek Müslüman ülke Türkiye'nin yöneticilerinden... Atatürk'ün ve demokratik hayata geçildikten sonra da İnönü'nün bu konuda gösterdikleri, bazılarına aşırı gelebilen dikkat bundandır. Eğer İslamiyette laikliğin ne kadar hassas bir sorun olduğu düşünülmezse, bazılarının saflıklarından, bazılarının melunluklarından, "Canım, bikini giymek serbest de, baş örtmek neden yasak?" diye ilk nazarda insana son derece mantıklı gelen sorularla işi dejenere etmeleri kolaydır. Hatta bikini giymek gibi, baş örtmek de en basit insan hakları arasına sokulabilir. Bütün mesele, nenin nerede giyilebileceği ve bunun altında hangi fikrin, eğilimin yattığının tespitidir. "Elini veren kolunu alamaz" deyimi istisnasız bütün dinlerin yobazları için uygulanabilecek bir ölçüdür. Müslümanlığın Humeyni İran'ındaki anlayışını, Katolik Hıristiyanlık engizisyon İspanyası'nda yaşamıştır ve Galile, ancak bugünler aklanabilmiştir.

★★★

Aradan geçen altmış yılın sonunda artık zorlama, laikliğin sürdürülmesi için değil, aksatılması maksadıyla kullanılmaktadır. 19 Mayıs gösterilerinde normal spor kıyafeti, tamim ile terkedilmiştir. Gençlerin tatil kamplarında haremlik - selamlık, emir ile kurulmuştur. Avrupa'nın birçok yerinden gelen haberler oradaki Türk toplumları içindeki laiklik dışı davranışların baskı sonucu olduğunu bildirmektedir. Gerçek değil de İran işi sözümona İslami kıyafet giydirilmiş ve sokaklarda herkesin baktığı o kadınlar, genç kızlar, hatta ufacık çocuklar üzerinde erkek zorbalığını kaldırınız, bakınız bunların sayısı azalacak mıdır, çoğalacak mı? Laikliğin iki düşmanından biri ucuz politikacı ise öteki, bir ilkel "Anadolu erkeği" tipini şan sayanlardır. Son günlerin bir zabıta vakası çok ilginç görüntü sergilemiştir: Kadına nikâh dışı çocuk yapmak, kızdığında yüzünü gözünü perşembe pazarına çevirmek mubahtır ve erkeklik alametidir, hatta kadına saygı ifadesidir de, onun size "Artık, hayır!" demesi tahammül edilmez bir kışkırtma, bir meydan okumadır.

Türkiye dahil, Müslüman ülkelerde erkeklik anlayışı bir eğitim sorunuysa da dini duyguları politika hamuru yapan siyasi yöneticiler İslam toplumlarının çağdaşlaşmasının başlıca engelidirler.

★★★

Türkiye'nin gündemine bu sırada, önemli ve acil bir sorun olarak laikliğin neresinde bulunduğumuz konusu geldiyse, bunun sebebi işbaşındaki iktidarın "'laiklik-dini duygulara saygı" denkleminde tehlikeli bir zihniyete sahip görünmesi dir.

İslam'da yobazın Suudilere, Nasır'a, Ziya ül-Hak'a dahi tahammülü yoktur. Nerede kaldı, laik bir demokrasi ?

Onun için Türkiye Cumhuriyeti'nde demokrasi adına laiklik kemirilmeye kalkışılırsa, öyle demokrasi yaşamaz.

Ama, laiklik bir defa giderse, cumhuriyet gider. Türkiye Cumhuriyeti, laiklik üzerine bina edilmiştir.

13-14-15 Ağustos 1984

Cumhuriyet

Prof. Dr. Neda Armaner

Arapça Öğretimi ve Gerçekler

Ülkenin yaygın eğitimi, içinde basını, radyo ile TV'yi varsaysak bile yine de büyük bir topluluk cami vaazlarına, resmiyeti bilinen ve de bilinmeyen yüzlerce Kuran kursu hocalarının telkin ve öğretilerine dayalıdır. Bunun en açık ve yakın örneği Fikirtepe Camisi'nde olan olaydır. Vaaz veren vaizin okullarda Arapça okutulmalı telkinine karşı dinleyenlerden birinin itirazı üzerine tartışmanın büyüyüp genişlemesi ve giderek polis müdahalesinin gereğinin duyulmasıdır. Kamuoyu hazırlanışında ülke çapında kaç cami cemaati ve vaazların irdelenişini yapmaktadır. Böylece yaygın eğitim onlar için sorun olmaktan çıkmıştır. Amaç örgün eğitimi bütünüyle yönlendirebilmek, Türkiye Cumhuriyeti'ne karşı tepeden inme ile değil, pasif bir sabır taktiği ile darbe vurabilmektir.

Otuz yılı aşkın bir zaman di-

limi içerisinde doyum bilmez istekler, Atatürk'ün laik eğitiminden ödün vere vere durumu nereden nereye getirmiştir.

2 Ağustos 1984

Melih Cevdet Anday

Kahrolsun Matematik

Ben Bella benim için Cezayir Kurtuluş Savaşı'nın sevimli kahramanı idi, ama onun siyasal, toplumsal düşünceleri üstüne sağlam, açık seçik kanılarım yoktu. Yazı dizisini okudukça şaşkınlıktan şaşkınlığa düştüğümü daha sözüme başlarken belirtmek istiyorum. Tutarsızlık, çelişki neye dayandığı anlaşılamayan kesin savlar, dünyanın nereye gittiğine ilişkin peygamberce kestirmeler, bende, Ben Bella'nın yenikliğinden kaynaklanan bunalım göstergeleri izlenimini bıraktı.

Ben Bella, artık sadece Cezayir'i de düşünmüyor şimdi, daha yüksek bir ülkünün, bütün Arap-İslam dünyasını kurtarma ülküsünün ardındadır. Bunun için köktenci görüşleri ve çareleri var: Batının bilimine ve felsefesine tümden sırt çevirmek, özellikle matematiği baştacı etmekten vazgeçmek, sanayi devrimini (ağır sanayi) bir yana bırakmak, tüketim ekonomisini kaldırmak, başka ülkelerden teknoloji dışalımını durdurmak, çok partili düzene son vermek, biraz sonra da olsa "Velayet-i Fakih"i benimsemek (İslam ümmetinin tartışmasız kabul edilecek bir kişinin önderliğine girmesi. Bugün bu önder Ayetullah Humeyni imiş...), bunun yanında özyönetimi uygulamak, İslam devrimini başka ülkelere taşırmak ve İmam Humeyni ile birleşmek...

Bence üzülünecek olan, Ben Bella'nın Cezayir'deki yenilgisi değil, bütün Arap-İslam ülkeleri için ortaya attığı bu tutarsız, ipe sapa gelmez düşüncelerdir. Onun sandığı gibi, her ulus için başka başka bilim olmaz; bilimdeki, sanatlardaki ortaklığa da evrensel uygarlık denir. Ben Bella ve her yerdeki benzerleri, sözümona kurtuluş ülküsü, benliği savunma, gelenekleri koruma adına, halkları uygarlıktan yoksun bırakmak istiyorlar.

Ben Bella, kendi halkını mutluluğa götürecek yolları arasaydı daha iyi etmez miydi? İslam devrimi savı gerici düşlerin gerçek sanılmasından başka bir şey değildir.

3 Ağustos 1984

Milliyet

Talat Halman

Yunan-Türk Dostluğu

Yunanlılar da güzel jestler yaptılar. Mustafa Kemal - Trikopis konuşmasından 12 yıl sonra (günümüzden tam 50 yıl önce), Yunanistan Başbakanı, ünlü Venizelos, Nobel Barış Armağanı Komitesi'ne bir mektup yazarak, Atatürk'ü Nobel Barış Armağanı'na aday gösterdi.

Venizelos ile Atatürk, 1930'larda, bir Türk-Elen Federasyonu kurmaktan söz açtılar... Umutla, iyi niyetle... Gerçekçi, barışçı, dayanışmaya ve dostluğa inanan olağanüstü devlet adamları olarak...

İkinci Dünya Savaşı sırasında, iki ulus arasında insancıl ilişkilerin güzel örnekleri görüldü.

Türk halkı iyidir. Yunan halkı iyidir. Kıbrıslı Rumlar iyidir. Kıbrıslı Türkler iyidir. Hepimiz, yeni bir anlayışla, dostluğa ve dayanışmaya yönelmeliyiz. Ecevit'in ünlü 'Türk-Yunan Şiiri'ndeki ruh, bugün ve yarın için de geçerlidir. Kinden vazgeçip, kardeşliği tekrar yaratabiliriz. Bu yönde, son zamanlarda Başbakan Özal'ın yumuşak demeci ve Dışişleri Bakanı Halefoğlu'nun, Yunanlılardan vize istememek kararı, olumlu adımlardır.

Yunanistan ile Türkiye'yi, Güney Kıbrıs'la, Kuzey Kıbrıs'ı dostluğa kavuşturmak, bu komşulara paha biçilmez yararlar sağlayacaktır. Oysa, şimdiki durumu sürdürmenin kimseye yararı yoktur.

Türklerle, Yunanlıların dili, dini, bazı ulusal tercihleri değişiktir ama, iki ulus arasındaki benzerlikler herkesin bildiği bir gerçektir. İktisadî işbirliği, hepimize hayırlı olacaktır. Savunmada, turizmde, kültürde, ulaşım ve haberleşmede, tarihî eserlerin iadesine ilişkin çabalarda birleşmek, hepimizin gücünü artıracak... Yunan-Türk işbirliğini geliştirmemek yazıktır, günahtır...

Dostluğun gerçekleşmesi için elbette Kıbrıs'ta çözüm yolu bulmak zorunlu... Atatürk-Venizelos dayanışmasında doğmuş olan ruhu yeniden canlandırarak, bir Kıbrıs uzlaşma planı hazırlamak, ilgili dört devletin akıl gücünün ve iyi niyetinin ötesinde olmasa gerek...

13 Ağustos 1984

Orhan Eralp

"İki Müttefikin Hırlaması"

Ne nedenle olursa olsun bir Türk-Yunan savaşı düşünülemez. İki süper-gücün dahi birbiriyle karşılaşıp havsalanın almayacağı bir felâkete sürüklen-

memek için ürkek ve ölçülü davrandığı bir ortamda iki komşu ve müttefikin hırlaşması kadar yersiz bir davranış olamaz. Gemi batına tehlikesi içinde biz hâlâ kanıara kapmak kavgası mı yapacağız?

Bugünkü Türk hükûmetinin Yunanistan'a uzattığı temkinli dostluk elini bu ortam içinde görmek yerinde olur. Türk hükümetinin tek taraflı olarak verdiği tavizler eleştiriliyor. Aslında bunlar aynı gerçekçi düşünüşün görüntüleridir.

13 Ağustos 1984

Milliyet

Sami Kohen

Zeytin Dalı

Ama, Yunanistan'a karşı izlenecek politika "zeytin dalı"na değil, "sopa"ya dayanmalı düşüncesinden hareket ediliyorsa, o zaman iş değişir!

Kuşkusuz, Türk-Yunan ilişkilerinde, detantın, yumuşamanın gerçekleşmesi için, Papandreu'nun isteklerine boyun eğilecek ve temel görüşler terk edilecek değil.

Ancak bunu vurguladıktan sonra da diyoruz ki, Türk-Yunan anlaşmazlıkları, çözümlenmesi o kadar zor sorunlar ki, bari bu çözümsüzlük devam ettikçe, iki komşu ülke birbirine düşmanca davranmasın, hatta karşılıklı şüphelerini, kaygılarını ve güvensizliklerini giderebilecek davranışlarda, temaslarda bulunsun.

Yunanlılarla uzatılan zeytin dalının amacını böyle görüyoruz.

Bir Türkle bir Yunanlı, dünyanın neresinde karşılaşırlarsa, hemen dost oluverirler...

Yunanistan'ı gezen bir Türk ile Türkiye'ye gelen bir Yunanlı, gördüklerinden, duyduklarından, keşfettiği ortak yanlardan etkilenirler, duygulanırlar...

Bu güzel duygular, politikaya da yansıyamaz mı?

Türkler ve Yunanlılar, sorunları ile birlikte yanyana, dostça yaşayamaz mı?

2 Ağustos 1984

Cumhuriyet

Teodorakis: Birlikte yaşamaya mecburuz

Bildiğiniz gibi yüzyıllarca beraber yaşadık. İnşallah gelecekte de öyle olur. Aynı bölgede yaşadığımız için, birlikte yaşamaya zaten mahkûmuz. Türklerle, Kıbrıs dışında hiçbir konuda ihtilaf bulunduğu kanısında değilim. Kıbrıs'ta bugün meydana gelmiş olan durum her iki tarafın da, iki ülkenin de eşit hatalarının sonucudur.

Yüzyıllarca birlikte yaşadık. Aramızda akrabalıklar bile oluştu. Her iki ülkenin varlığı birbirini tamamlıyor. Bence iki ülke, ticari, iktisadi, siyasi ve kültürel anlaşmalar yapabilecek, ortamlara sahipler.

Aramızdaki silahlanma yarışı bence sadece aptalca değil, aynı zamanda küçük düşürücüdür. Biliyorum ki, iki halk yaradılış olarak zekidir. Ama bu noktada budalayız.

Bu söylediklerimin gerçekleşmesinde zorluklar var. Zorlukların başında Atatürk ve Venizelos gibi tarihi sorumluluklar alabilecek çapta devlet adamlarının bulunmaması geliyor. Biri uçağa atlayıp Atina'ya ya da Ankara'ya gitmeli. Ama ne yazık ki, ortam müsait değil. Siyasi partiler durumu "Ethniko Tema-Ulusal Dava" olarak kullanıyor. Herhangi bir partinin bu konuda alacağı bir öncülük, diğerlerince baltalanacak. Hemen en ağır sıfatlarla damgayı vururlar. Ege'de 1976'da bir buhran yaratılmıştı. Bende hiç endişe doğmadı. Madem ki Ege'de petrol var, bunu bir Türk-Yunan ortak şirketi işletsin, aksi halde çok uluslular gelip konacak, onlar işletecek.

Ben çok kez Türk-Yunan kültürel anlaşması için öneride bulundum. Birçok Türk yazarı geldi gitti. Selanik'te ortak toplantılar oldu. Başlıca rol aydınlarındır. Örneğin ben ülkemde Türk yanlısı bir hava yaratırken, Türkiye'de de Yunan yanlısı bir hava yaratılırsa olur. Başka türlü bu işlere çare bulunmaz.

5 Ağustos 1584

Mustafa Ekmekçi

Gençlik Yılı'na Hazır mıyız?

Nüfusun önemli oranı gençlerden oluşan az gelişmiş ülkelerde, baskıcı yönetimlerin en çok örselediği kesim, düzenle bütünleşmeyen gençlik oluyor. Özellikle az gelişmiş ülkelerde, gençlik kesiminden en çok istenen, "topluma ya da düzene uyum yapmaları" olmakta. Bu istemden kaynaklanan sorunlarla, boyutları oldukça değişik: Örneğin, genç, düzeni uyum yapamayacak ölçüde özürlü görür, değiştirmeye çaba gösterirse, hapishaneyi boyluyor. "Bana mı kaldı?" der, sırt çevirirse, bu kez başka sorunlarla karşı karşıya geliyor.

Türkiye'de cezaevlerini doldurananların çoğunluğu gençlerden oluşuyor. Çoğu cezaevlerinde yaşlanıyorlar. Bilim

adamları, düşünenler, cezaevlerini dolduranlarla ilgilenmiyorlar gibi. Üstlerine sanki ölü toprağı serpilmiş. Belki yıllar sonra, üstüne doktora tezleri hazırlayacaklar, kime ne?

13 Ağustos 1984

Cumhuriyet

Uğur Mumcu

Mavi Karanlık

Türkiye'de yıllardır kişilikleri eritip tüketen bir büyük çalkantı yaşanıyor. Bu çalkantı "ilerici aydın" olmaya özenen birçok insanın kişiliğini yozlaştırıp, bu insanları önce kendi öz değerlerine yabancılaştırıyor. Döneklik ve korkaklık, döneklikle birlikte yılgınlık ve kaypaklık, gününü gün etme tutkusu, bencil çıkarların rüzgârları ile birlikte esip, birçok aydını, okumuşu çok başka kıyılara sürükleyip, atıyor. Teoride toplumcu, pratikte bireyci... Bu yılgınlığa, ürkekliğe ve bireyciliğe ideolojik kılıf bulmak da sonradan çok kolaylaşıyor.

Piyasadaki bu kapkaç düzenine karşı devletçi ve plancı görüşleri savundunuz mu, dünün suskunları, yılgınları ve dönekleri "kadro devletçiliği mi?" diye sorarlar. İşi bu ekonomik düzeni savunmaya kadar götüren sözde "toplumcu aydınlar" ulusal kurtuluş devrimcisi Atatürk'ü, serbest piyasa ekonomisinin, yabancı sermayenin, Arapça öğretimin kaikamı yapmaya kalkanlara, "Atatürk bu değildir" diye karşı koyanlara "tamam" derler, "tek parti dönemini savunuyorlar".

Bunlar, kendi yılgınlıklarının ölü dalgaları içinde çoktan eriyip gitmiş insanların biraz vicdan azabı, biraz da aşağılık duygusu ile kurulmuş gezginci çadırlarında yaşarlar. Bu gün burada konaklarlar, serbest piyasa ekonomisine alkış tutup gerici yazarların yüzeysel çelişkilerini özgürlük savaşının anıtları gibi görürler. Yarın bir başka ideolojik yamaçta zevzekliklerinin şerbetlerini dağıtırlar... Yeter ki, bu cici beylerin güzel düşlerini bozup, onları daldıkları bu derin uykulardan uyandırmayın...

5 Ağustos 1984

Milliyet

Sami Kohen

Honecker'in Cesareti

Demokratik Almanya Cumhuriyeti, Doğu Bloku içinde, Sovyetler'in en çok önem verdikleri müttefiklerinden biridir. Gerçekten Moskova'nın bu ülke ile askerî, siyasal, ekonomik ve teknolojik çok sıkı bağları vardır.

Bu bakımdan, son günlerde Moskova ile Doğu Berlin arasında yüzeye çıkan anlaşmazlık, ilk bakışta şaşırtıcıdır. Denilebilir ki, Alman komünist liderliği ilk kez Kremlin'in görüşlerinden farklı hareket etmekte ve gene ilk kez Moskova, Doğu Berlin'deki yöneticileri açıkça azarlamaktadır.

Anlaşmazlığın nedeni, Demokratik Almanya'nın Federal Almanya'dan 950 milyon marklık bir borç alması ve Batı'ya seyahatler üzerindeki kısıtlamaları hafifletmesidir.

Bonn ile Doğu Berlin arasında böyle bir anlaşma yapılırken, Doğu Almanya Devlet Başkanı Erick Honecker'in de Eylül ayında Federal Almanya'yı ziyaret edeceği bildirildi ki bu iki Almanya arasında yeni bir yumuşama ve yakınlaşmanın ilk belirtileri sayılıyor.

Açıkçası, Sovyet liderleri, Honecker'in şu sıralarda Batı'daki Kohl Hükümeti ile "flört" etmesinden kaygı duyuyor. Sovyetler, öteden beri iki Almanya'nın birleşmesini, Alman militarizminin yeniden hortlatılması olarak görüyor

Oysa Honecker, Moskova'nın ideolojik çizgisinden ayrılmak istemeyen bir komünist olmakla beraber, bir Alman'dır da. Sınırın öteki tarafındaki güçlü Almanya ile işbirliği yapmak, Alman olarak da iki halkın birbirine düşmanca değil, dostça yaklaşmalarını sağlamak ister.

Sovyetler'in bütün uyarılarına rağmen, Honecker'in gene de kendi çizdiği yolda ilerlemek cesaretini göstermesi, bu duygunun ne kadar güçlü olduğunu ortaya koyuyor.

Sovyetler'e bağımlı durumda bulunan Doğu Almanya'nın manevra kabiliyetinin sınırlı olduğu bir gerçek. Alman komünist yönetimi son uyuşmazlığı iki müttefik arasında normal görüş ayrılıkları sayıp meseleyi kapatmayı tercih eder. Ama nasıl? Honecker, Moskova'ya boyun eğer, ihtiyacı olan kredileri almaktan ve hele çok önem verdiği Bonn ziyaretini yapmaktan vazgeçer mi?

Bunu yapması da, kendi açısından, çok güç. Yapabileceği tek şey, belki de, saptığı yolda, çok dikkatli ve ağır yürümeye devam etmektir.

Şimdiye kadar Moskova'nın dediklerinden ayrılmayan bir rejim için, bu dahi önemli bir gelişmedir. Bu, öteki Doğu Avrupa ülkelerinin kamuoyunu etkileyebilir. Nitekim Macarları etkilediği şimdiden belli oluyor. Bu da Kremlin liderlerini çok rahatsız edecektir.

4 Ağustos 1984

"Aydınlar Dilekçesi" davası başladı

Cumhurbaşkanlığı ve TBMM Başkanlığı'na 17 Mayıs 1984'te sunulan 1383 imzalı dilekçe ile ilgili 56 sanığın yargılanmalarına Ankara Sıkıyönetim Komutanlığı 1 No'lu Askeri Mahkemesi'nde başlandı. Duruşmanın ilk gününde 24 sanığın sorgusu tamamlandı. Duruşmada, ilk ifadeyi Aziz Nesin verdi. Nesin, yargıcın sorusu üzerine antidemokratik uygulamalarla ilgili şu örnekleri verdi:

"Antidemokratik uygulamalara şu örnekleri verebilirim. Huzurdaki arkadaşlar yazardır. Yurt dışına gitmek için pasaport alamamışlardır. TRT'de eserlerinin yayınlanmaması için emirler verilmiştir. Bunları yapanlar yasaların uygulamasını yapanlardır. Türkiye'de olan bir şey vardır; yasaları uygulamakla görevli kişiler, yasaları çiğnemişlerdir. Mahkeme kararıyla suçluluğu kesinleşmemiş insanlar devlet başkanı tarafından kamu oyuna gösterilmektedir. Bununla bizleri yani hakkımızda dava açılanları kastediyorum. Cumhurbaşkanı bununla bizleri televizyonda millete vatan haini olarak tanıtmıştır. Bizim buna karşı savunma hakkımız da yoktur."

Nesin'den sonra, davanın 2 nolu sanığı, Hacettepe Üniversitesi profesörlerinden **Hüsnü Göksel**'in sorgusu yapıldı. Göksel, suçlamaları duyduğu zaman çok şaşırdığını ilk sorgulama sırasında tek kez bildiri sözü geçmediğini, dilekçe olarak söz edildiğini, o zaman askeri savcının da buna itiraz etmediğini belirterek, **"Oysa şimdi sayın savcı, iddianamede bildiri diyerek çıkıyor"** dedi.

Göksel, Türkiye'de demokratik hakların ezildiğini belirtirken buna örnek olarak Hacettepe Üniversitesi'nden söz etti. Bunun üzerine askeri yargıç, **"Hacettepe'deki bütün antidemokratik uygulamalardan burada söz etmeye kalkarsak ve bunları zapta geçirtirsek çok uzun sürer"** dedi.

Korkut Boratav ise, iddianamedeki suçlamanın mantığını anlamadığını, suçlamaları reddettiğini söyledi. Uzun bir savunma yapan Anayasa Profesörü **Bahri Savcı,** iddianame karşısında hüzün duyduğunu, savcının dilekçe ile bildiri arasındaki ayrımı biliyorsa bunu ortaya getirmesini ve suçlamalarını kanıtlamasını istedi. Duruşma yargıcı, **"Benim bir sorunum olsa tutar Adalet Bakanlığı'na gönderirim, başka yerlere imzalatmama ne gerek var. Siz dilekçenizi başkalarına niye imzalattınız izah edebilir misiniz?"** diye sorunca şu yanıtı verdi:

"Dilekçe tek ya da toplu verilir. Benim kişisel menfaatlerimi ilgilendiriyorsa tek, yok genel menfaatleri ilgilendirirse toplu verilir. Siz de hiç çekinmeden hakim arkadaşlarınızla toplu dilekçe verebilirsiniz, yasal engel yoktur."

Bahri Savcı, sorgulamasında toplu halde dilekçe verilmesinin anayasal bir hak olduğunu da sözlerine ekledi.

Sanıklardan **Prof. Gencay Gürsoy,** cezaevlerinde görülen ölüm ve işkence olaylarının en yetkili ağızlardan beyan edildiğini kaydederek **"Ciddi rahatsızlığım nedeniyle gitmek istediğim yurt dışına pasaport verilmediği için gidemiyorum. Profesör iken elime tutuşturulan 6 satırlık bir yazıyla mesleğimden uzaklaştırıldım. Ayrıca bugün anayasal hakkımı kullandığım için karşınızda bulunmak, kaygılarımın en açık kanıtıdır"** dedi.

Toplam 24 sanığın ifadesinin alınmasından sonra mahkeme başkanı Ankara dışındaki sanıkların duruşmadan vareste tutulmalarını kararlaştırdı.

Duruşma, sorgulamaların devam etmesi için 14 Eylül'e ertelendi.

16 Ağustos 1984

"Özal'ın Af Vaadinin Gerçekleşmesini Bekliyoruz"

Demokrasiye tam olarak geçilmesi için basın ve sendikal hürriyetlerin tam işlerlik kazanmasını, teröre bulaşmayan fikir suçlarının affedilmesi gerektiğini savunan, Avrupa Konseyi Siyasi Komisyon Başkanvekili Hollandalı parlamenter Van der Bergh geçen nisan ayında bir heyetle Türkiye'yi ziyareti sırasında cezaevlerinde incelemeler yaptığını hatırlatarak şöyle dedi:

"O zaman kendisiyle görüştüğümüz Başbakan Turgut Özal, eylemlere katılmamış siyasî tutuklu ve hükümlüler için bir af olabileceği vaadinde bulunmuştu. Sayın Özal'ın bu vaadini unutmuyor ve bir an önce gerçekleşmesini bekliyoruz."

1 Ağustos 1984

SODEP Kadıköy ilçesinin paneli

14 Temmuz 1984 günü Sosyal Demokrasi Partisi Kadıköy İlçesi örgütünün düzenlediği Panel hayli ilginç noktaların ortaya çıkmasına sahne oldu. Panele; Cahit Talas, İdris Küçükömer, İsmail Cem, Korel Göymen, Asaf Savaş Akat, Aslan Başer Kafaoğlu konuşmacı olarak katıldılar. Bu panelin üzerinden epeyce zaman geçmesine rağmen, basında gereğince yansımaması, ve düşünsel yönünün değerlendirilmemiş olması nedeniyle bir kere daha özetlemekte ve bazı değerlendirmeler yapmakta yarar görüyorum.

İlk turda Sosyal Demokrasinin sorunları hakkında düşüncelerini açıklayan konuşmacılar, ikinci turda dinleyicilerin yazılı sorularını cevaplandırdılar. Panelin düzenleyicisi SODEP olduğu halde, konuşmalara hakim olmaktan uzaktı. Tartışmalar daha çok Akat ve Küçükömer'in çektiği platform üzerinde yapıldı.

Panel, Cahit Talas'ın konuşmasıyla başladı. Talas; sosyal demokrasinin Avrupa'da nasıl bir hareket olarak başladığını, nasıl geliştiğini, SODEP kurulurken ne gibi aşamalardan geçildiğini oldukça sönük bir şekilde anlattı.

İkinci konuşmacı İsmail Cem idi. Cem; son yayınladığı kitabındaki fikirleri özlü bir şekilde sundu. Sosyal demokrasinin sınıflar arası bir uzlaşma olduğunu, uzlaşmanın ayıp bir şey sayılmaması gerektiğini söyledi. 12 Eylül öncesindeki sosyal demokrat parti içinde tartışamadıklarını, bölünürüz endişesiyle tartışmalardan vazgeçildiğini belirtti. Ancak, artık özellikle mülkiyet, dışa açılma, kültür vb. konularında tartışma yapılması gerektiğini ifade etti.

Arslan Başer Kafaoğlu; kendisinin sosyal demokrat değil de sosyalist olduğunu söyleyerek genel ekonomik tahliller yaptı. Azgelişmiş ülkelerde kapitalizmin diktatörlüklere yol açtığını, ülkemizde bugün uygulanmakta olan ekonomik politikaların Friedmancı olmadığını savundu.

Kafaoğlu'ndan sonra panelin dikkat çeken konuşmacısı Asaf Savaş Akat söz aldı. Akat; genellikle alaycı bir tavırla yaklaştığı Jakobencilik olayı üzerinde durdu. Kendisinin, sosyal demokrat değil de, demokratik sosyalist olduğunu söyledi. Devletçi, plancı ekonomiye karşı olduğunu, özyönetimi savunduğunu, bir parti içinde bol bol hizip olması gerektiğini, yüz çiçek açsın, yüz fikir saçılsın gibi düşünce ve tartışmalardan yana olduğunu, Jakobenliğe karşı çıktığını, bugüne kadar başımıza ne geldiyse Jakobencilik yüzünden geldiğini esprili bir şekilde anlatmaya çalıştı.

Akat'tan sonra panelin diğer renkli konuşmacısı İdris Küçükömer'di. Bir miting havasına büründürerek yaptığı konuşmasında, Jakobenciliği elinden geldiği kadar karalamaya çalıştı. Halkın, devletin bir kulu olduğunu, halkın kul gibi davrandığını, sivil toplumu kurmanın zamanının geldiğini, eski Sosyal Demokrat partiden hesap sorulması gerektiğini söyledi.

Panelin son konuşmacısı Korel Göymen'di. Göymen, konuşması sırasında daha çok birlik meselesini işlerken Akat'ın "Özal düzeni değiştirmeye çalışırken, solcuların aman değiştirme, yapma gibi serzenişlerine anlam veremediği, eskiyi, devleti savunmalarını anlayamadığını" ifade eden sözlerini ele alarak şöyle dedi: "Geçmişte devletçilik yanlış ele alınmış olabilir. Piyasa ekonomisine karşı pekala devletçilik bir alternatif olabilir". Göymen, Jakobenciliğe kendisinin de karşı çıktığını, ancak 1930'lara kadar her şeyin tamamen yanlış sayılamayacağını söyledi.

İkinci turda konuşmacılar, dinleyicilerin yazılı sorularını yanıtladılar. Soruların çoğu Jakobencilik üzerinde toplanmıştı.

İkinci turda, Kafaoğlu, Jakobencilik konusundaki tutumunu tam belirlemedi. Ancak, 1930'lara kadar yapılanları tamamen karalamak haksızlıktır, iyi ve kötü yanları vardır, ama esas olan iyi yanlarıdır, dedi. Daha sonra Doğu-Batı sorununa değinen Kafaoğlu; "bizler de Beethoven'ler yetiştirmek zorundayız, Dede efendi bizim toplumumuzun içinden çıkmıştır ama çağı Beethoven temsil etmektedir" dedi.

Jakobencilik konusunda Akat'a üç soru yöneltilmişti. Akat soruları birleştirerek toptan ve üstü kapalı cevaplar verdi: "Ben yine söylüyorum Jakobenciliğe karşıyım, halka rağmen halkın yönetilmesine karşıyım. İyi adam ama hiç seçim kazanmamış, ben ne yapayım böyle iyi adamı" dedi. Sorulardan biri şöyleydi: "Bugün hayranlık duyduğunuz Batı, özellikle İngiltere, Fransa, Jakobencilik eğilimleri sayesinde o seviyeye gelmemiş midir? Cumhuriyet kadrosu Jakobence davranmasaydı saltanat nasıl yıkılacaktı". Akat buna şöyle yanıt verdi: "Bana saltanat nasıl yıkılacaktı Jakobence

davranılmasaydı, diye soruyorlar, ben de diyorum ki, o zaman Bismarc'ın yaptığı hareketi desteklemek gerekir. Ben herşeye halkın karar vermesini istiyorum".

Küçükömer'e sorulan bir soru ise şöyleydi: "Halkı kul olarak görüyorsunuz. Bu mantığınız doğru mudur?" Küçükömer şöyle yanıtladı: "Söyleyin bana halk şimdiye kadar ne yapmıştır. Söyleyin bana, yaptığı tek iş gösterin. İşte Anayasa % 92 ile kabul edildi". Küçükömer, "12 Eylül'den önceki sosyal demokrat partiden nasıl hesap soracaksınız?" şeklindeki soruya karşılık ise "O parti Jakobenci geleneğini sürdürdüğü için yıkılıp gitti" diye cevap verdi.

Panelde en dikkati çeken husus Akat'ın ve Küçükömer'in bir yandan bol bol demokrasiden söz ederken, diğer yandan halkı hor gören tutumlarıydı. Halkı kul gibi gören birisi çıkıp halka meramını anlatmaya çalışıyor. Hem de ne anlatış! Bağırış, çağırış, hem de azarlayarak.

Aynı iki konuşmacının Özal konusundaki tutumlarının Özal'dan daha liberal ve serbest piyasacı olmak şeklinde belirmesi ilginç noktalardan bir diğeriydi. Özal düzeni değiştiriyormuş! Muhafazakar sol, radikal sağa aman değiştirme diyormuş! Solcuların eskiyi katiyen savunmaması gerekiyormuş! Özal yeninin temsilcisi olabilir mi gerçekten? KİT'lerin satışı, sosyal güvenlik, işçi-memur aleyhinde değişiklikler, arapça ders konusundaki tutum vb.... Bunlar ne menem yeniliklerdir böyle?

Akat'ın bir diğer yanılgısı hizip sorununu ele alışında ortaya çıkıyordu. Hizipleri teşvik etmekle fikir zenginliği olacağını sanmak büyük yanılgıdır. Şöyle geçmişe bakalım; hizibi bırakın hem de örgütlü en az yetmiş seksen tane "sol" ve sağ örgüt vardı. Bunların kendi içlerinde ve kendi aralarında fikir canlılığı mı vardı?

Son beş altı yılda bir takım şeyleri savunmak zorunlu hale geldi. Birçok değer unutturulmaya çalışıldı. Düşünüyorum da sık sık Atatürk'ten söz etmek, Jakobenciliği anlamak, anlatmak birer fantazi mi acaba? Sonra tekrar düşünüyorum; beş saat süren panelde Cumhuriyet devrimleri ve tarihimizdeki ilerici atılımlar yargılandı. Hem de solculuk ve ilericilik adına.

Yine düşünüyorum ki, Jakobenliği savunmak, Arapça derslerine karşı çıkmak, yürek isteyen bir iş haline gelmiş.

Tayfun Tabakoğlu
İstanbul

Polonya'da Özgür Sendika Mücadelesi

Polonya Komünist Partisi resmi yayın organı **"Tribuna Ludu"**da yayınlanan yazıda yasadışı **Dayanışma Sendikası**'nın yeniden oluşturulması çabalarının engelleneceği belirtildi.

Dayanışma lideri **Lech Walesa**, yönetimin genel ve siyasi af ilan etmesi üzerine yaptığı açıklamada, özgür sendika mücadelesine yeniden izin verilmemesi halinde, affın hiçbir anlamı olmayacağını ve hapishanelerin kısa sürede yeniden dolacağını söylemişti.

Geçtiğimiz ay ilan edilen 35 bin adi, 652 siyasi suçlunun serbest bırakılmasını öngören genel af, şimdi eski liderlerin yeniden siyasi arenada etkili olmalarına yol açacak.

Tutuklu bulunan 7 KOR liderinden şimdiye kadar dördü serbest bırakılmış durumda. Önceki gün KOR'un lideri, Dayanışma Sendikası'nın danışmanı **Adam Michnik** serbest bırakıldı. Serbest bırakılan muhalefet liderlerinin hemen tümü, mücadelelerini sürdürmekte kararlı olduklarını, savundukları düşüncelerin hâlâ canlı olduğuna sevindiklerini söylüyorlar.

Serbest bırakılan liderlerin açıklamaları ve hükümetin bu açıklamalara tepkisi, Polonya'da af sonrası dönemin siyasi bir hareketliliğe sahne olacağını gösteriyor.

6 Ağustos 1984

Ankara'da alınan yeni İslâmî kararlar

İslam Ülkeleri Başkentleri ve Kentleri Örgütü Genel Kurulu, üye ülkelerin belediyelerinin kıble yönü belirlenecek şekilde düzenlenmesini, İslam ilke ve geleneklerine uymalarını kararlaştırdı.

Geçen hafta Ankara'da çalışmalarını tamamlayan Genel Kurul'un kararları belli oldu. Cumhuriyet muhabirinin edindiği bilgiye göre, İslam Ülkeleri Belediyeleri Genel Kurulu, İran ve Suudi Arabistanlı belediye başkanlarının önerisi üzerine, İslam kentleri belediyelerinde **"Kıble yönünün belirlenmesini ve belediye başkanlarının odalarına birer Kuran-ı Kerim konulmasını"** karara bağladı.

Genel Kurul ayrıca, yine Tahran Belediye Başkanı'nın tavsiyesine uyarak, örgüte üye ülkelerin belediye başkanları toplantılarında İslam ilke ve geleneklerine uyulmasını, özellikle kadınların örtünmelerinin sağlanmasını kararlaştırdı.

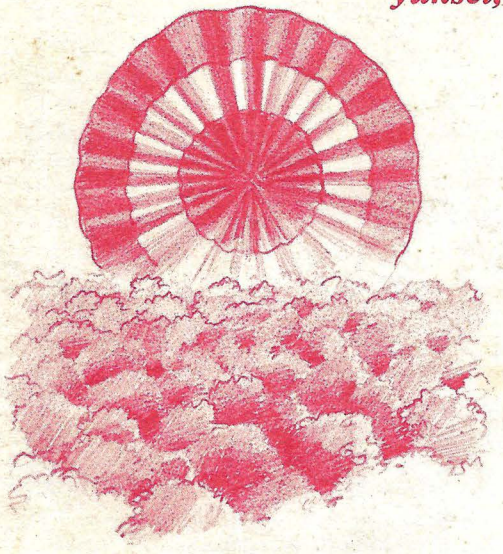
27 Temmuz 1984

KAYNAK YAYINLARI

Victor Hugo
1793 DEVRİMİ

Çeviren: Alev Er

Ve zafere giderken iki ses. Ayağını sıkıbas, zaferi kazan. Göklere yüksel, yarına yürü!



Doksan üç. Çağın önünü açan Fransız Devrimi'nin yeni bir aşaması: İç savaş ve terör yılı. Aristokrasinin kulu Vendée köylüleriyle, cumhuriyetin askerleri Parislilerin; teba ile yurttaşın hesaplaşması. Devrimin coşkulu Parisi'nde üç adam ve üç politika: Danton, Robespierre ve Marat.

Erhan Bener
YALNIZLAR

"Erhan Bener, bireyleri anlatırken, belirli bir tarihsel dönemin,.. kasaba gerçekliğini, bu kasabadaki büyük kent kökenli küçük burjuva aydınların çıkmazlarını da anlatmış oluyor...

Romanı psikolojik gerçekliği olan insanlar dolduruyor; her biri kendi özel yaşamıyla, sorunlarıyla, dünyaya ve insanlara bakış açılarıyla yaşayan insanlar..."

Fethi Naci

İstanbul: Nuruosmaniye Cad. 3/2 Cağaloğlu
Ankara: Konur Sok. 14/24 Kızılay
Yazışma ve sipariş: P.K. 239 Kızılay/Ankara